Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Février 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'âme du Corps mystique

La Vie Spirituelle d'avril 1928 avait déjà publié un article du R. P. Garrigou-Lagrange sur *l'Église corps mystique du Christ*. Elle est revenue sur ce sujet, en mai 1934, dans un article de M. l'abbé Ch. Journet, intitulé *L'Église issue de la hiérarchie* et, en avril 1936, dans une étude du R. P. Mura sur *La personne mystique du Christ*.

Si cette question a suscité, ces derniers temps, quelques controverses, je ne crois pas que l'esprit chrétien en ait souffert, bien au contraire : le succès qu'ont obtenu les derniers livres consacrés à ce sujet montre que les âmes sentent le besoin d'approfondir, afin de mieux la vivre, cette doctrine éminemment évangélique et paulinienne.

Les quelques pages que l'on va lire, n'ont, au reste, pour but d'alimenter aucune controverse; elles voudraient seulement reprendre quelques aperçus sur cette question et provoquer, au besoin, de la part de quelque théologien compétent, une réponse ou une mise au point capable d'augmenter la lumière dans les esprits. Les réflexions seront groupées autour de trois points : l'âme, l'unité, la personnalité du Corps mystique du Christ.

I. — L'âme du Corps mystique

Les théologiens qui ont traité de l'âme du Corps mystique peuvent, en gros, se partager en deux catégories : les uns reconnaissent, dans cette âme, le Saint-Esprit lui-même, les autres n'y voient qu'une entité créée, la grâce sanctifiante, soit qu'ils la prennent seule, soit avec l'ensemble des formes surnaturelles qui se rattachent à elle.

La divergence vient sans doute de ce que saint Paul, qui a parlé si souvent du Corps mystique, n'a jamais fait directement mention de son âme. Néanmoins, puisque ce corps est vivant, exégètes et théologiens se sont toujours crus, et à bon droit, autorisés à chercher le principe de cette vie, autrement dit, son âme.

La grâce âme du corps mystique? — Les uns, plus métaphysiciens, partent de la notion d'âme qui est essentiellement une forme. On ne conçoit pas une âme qui ne fasse point partie intrinsèquement du composé qu'elle anime; le corps et l'âme sont entre eux dans les mêmes relations que la matière et la forme dans tout composé; leur union n'est donc pas simplement dynamique, elle est ontologique, et chacun des deux, en se communiquant à l'autre, entre comme partie essentielle dans le tout.

Or, il n'est pas possible, sans verser dans un panthéisme plus ou moins déguisé, d'attribuer au Saint-Esprit un rôle formel dans la constitution du Corps mystique; sa divinité, qui est acte pur, répugne essentiellement à toute composition. Le Saint-Esprit, malgré sa présence intime dans le Corps mystique, ne peut donc être, à son endroit, qu'une cause métaphysiquement extrinsèque, soit une cause efficiente, exemplaire ou finale. Denys le Chartreux exprime cette vue avec une netteté parfaite. Expliquant le passage du Commentaire

des sentences où saint Thomas fait du Saint-Esprit « la dernière et principale perfection de tout le Corps mystique, *ultima perfectio et principalis totius corporis mystici* », il écrit : « Le Saint-Esprit n'est l'ultime et principale perfection du Corps mystique que dans l'ordre effectif et final, exemplaire et objectif. L'âme, au contraire, est l'ultime perfection de son corps dans l'ordre de la perfection formelle et intrinsèque, informante et essentielle (1). »

Saint Thomas lui-même ne rejetterait pas cette explication en harmonie avec sa doctrine des formes : Dieu, dit-il en substance, ne peut informer un être créé que par l'intermédiaire d'une cause formelle qu'il produit dans cet être, et cette cause formelle, chez les vivants, c'est l'âme (2). Le Corps mystique ne peut donc pas être « informé » directement par le Saint-Esprit, mais par une forme qui soit un effet du Saint-Esprit et qui fasse partie essentielle du Corps mystique, comme l'âme entre, à titre de partie essentielle, dans la constitution du corps vivant.

Parmi les principes formels causés par le Saint-Esprit et appartenant au Corps mystique, il en est un qui vient le premier de tous, qui joue le rôle de forme constitutive à laquelle sont ordonnées toutes les autres formes, soit comme dispositions préparatoires, telle la foi, soit comme dérivés formels, tel l'ensemble des vertus infuses et des dons. Ce principe, c'est la grâce sanctifiante, par

(1) « Nec Spiritus sanctus est ultima et principalis perfectio totius corporis mystici, nisi effectiva et finalis, exemplaris et objectiva. Anima vero est ultima perfectio sui corporis, loquendo de perfectione formali et intrinseca, informante et quidditativa » (In expos. S. Thomae, III Sent., dist. 13, q. 2, a. 2).

(2) « Deus est vita animae per modum causae efficientis; sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam autem et materiam, non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia » (I^{a} II^{ae}, q. 110, a. 1, ad 2^{um}).

laquelle tout membre est incorporé au Christ : « non efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam » (III[a] p., q. 62, a. 1).

On conclut donc que la grâce sanctifiante est l'âme du Corps mystique soit toute seule, si l'on parle au sens strict, soit avec son cortège de formes subordonnées, si l'on prend l'âme dans un sens plus compréhensif.

D'excellents thomistes, comme le P. Hugon, se sont rangés à cette manière de voir : « Le Saint-Esprit, écrit-il, bien qu'il opère au plus intime des créatures, reste un agent extrinsèque. Il faut donc, en outre, une âme infusée par lui, une qualité intérieure, inhérente à l'Église et qui soit la forme même de notre vie spirituelle. Aussi bien, le Concile de Trente a-t-il déclaré que la justice est produite par la grâce et la charité, œuvre du Saint-Esprit et *inhérentes* aux justes... C'est l'ensemble de ces dons surnaturels et créés qui est l'âme de l'Église (1). »

De l'âme, en effet, la grâce sanctifiante possède toutes les qualités essentielles. Elle est une forme inhérente à tout membre du Christ : « La grâce, en tant que qualité, dit saint Thomas, est dite agir sur l'âme, non à la manière d'une cause efficiente, mais à la manière d'une cause formelle, comme la blancheur fait un corps blanc et la justice fait un homme juste (2) ». Elle est un principe de vie, car seuls sont vivants ceux qui la possèdent; un principe d'unité, puisque c'est par elle que toute âme est formellement incorporée au Christ; un principe d'opération qui est, aux actes surnaturels, ce que notre âme est aux actes de l'ordre naturel : la grâce, en effet, est la racine des vertus infuses, comme notre âme est la racine de nos puissances naturelles (3), principe stable et

(1) *Hors de l'Église, point de salut*, 1907, p. 13.

(2) « Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album et justitia justum » (I[a] II[ae], q. 110, a. 2, ad 1[um]).

(3) « Supponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix » (I[a] II[ae], q. 110, a. 3, ad 3[um]).

permanent, car, si les chrétiens, en particulier, peuvent défaillir, l'Église est toujours en état de grâce.

Telles sont, en bref, les raisons qu'on peut alléguer en faveur de cette opinion, et je crois qu'il serait difficile de les récuser entièrement. Toutefois, nous le verrons plus loin, cette explication ne satisfait pas autant qu'il semblerait d'abord, et son apparente rigueur laisse place à une sérieuse fissure. Aussi beaucoup de théologiens se refusent-ils à l'admettre et préfèrent-ils maintenir l'autre conception, qui voit, dans le Saint-Esprit lui-même, l'âme de l'Église.

Le Saint-Esprit, âme du Corps mystique? — Tel est, par exemple, le P. Mura qui, dans la *Revue Thomiste* (mars-avril 1936), soutint naguère cette thèse avec insistance. Déjà il l'avait exposée dans son ouvrage si bien ordonné et si rempli de doctrine sur *Le Corps mystique du Christ* (t. I, pp. 144-154). Il n'hésitait pas à la déclarer seule traditionnelle et malmenait quelque peu « plusieurs auteurs modernes (qui) en sont venus à perdre entièrement de vue le premier sens, pour faire de la grâce sanctifiante prise en elle-même le principe formel du corps mystique... » Et il ajoutait : « Cette manière de voir a d'ailleurs contre elle l'autorité manifeste des Pères et de toute la tradition théologique » (t. I, p. 152). Peut-être y a-t-il là une légère exagération, car beaucoup de textes des Pères ne semblent pas avoir toute la précision qu'on leur attribue. En outre, à partir de saint Augustin, un certain nombre de ces auteurs se sont contentés de répéter les affirmations si expressives du grand Docteur africain sans ajouter rien d'appréciable à son autorité. Ce dernier trait ne s'applique pas à saint Thomas, qui a repensé fortement toute cette doctrine ; néanmoins, même sur le docteur Angélique, l'influence d'Augustin est manifeste.

La remarque était à faire; mais cela dit, reconnaissons que l'argument d'autorité demeure incontestablement en faveur de cette thèse et qu'on peut, au sens large, la qua-

lifier de traditionnelle. Est-ce à dire que les théologiens qui l'ont soutenue, et spécialement saint Thomas, aient ignoré les difficultés qu'elle rencontre et que nous signalions plus haut? Ce serait leur supposer la vue bien courte... Non, ils savent pertinemment que le Saint-Esprit est acte pur, qu'il répugne divinement à toute composition, qu'il ne peut, en aucune manière, être considéré comme la cause formelle du Corps mystique (1), et, partant, qu'il ne saurait, *sous cet aspect-là*, être assimilé à l'âme. Ils accordent que l'action du Saint-Esprit doit être maintenue dans l'ordre des causes efficientes : « Deus est vita animae per modum causae efficientis » (I^{a} II^{ae}, q. 110, a. 1, ad 2^{um}), et que, sur ce point, il s'oppose à l'âme, loin de s'identifier à elle : « Sed anima est vita corporis per modum causae formalis » (ibid).

Seulement, à la différence de la plupart des causes efficientes, le Saint-Esprit réside, par l'inhabitation, au plus intime de ses effets, et cette intériorité lui donne une apparente similitude avec l'âme. Apparente seulement, puisque cette intériorité physique, qui se contente de nous montrer le Saint-Esprit comme hospitalisé chez nous, « *hospes animae* », le laisse adéquatement distinct et métaphysiquement extrinsèque au Corps mystique.

Mais il est d'autres similitudes plus réelles et qui vérifient mieux l'analogie entre le Saint-Esprit et l'âme. D'abord la similitude des effets produits par l'un et par l'autre : le Saint-Esprit accomplit, dans le Corps mystique, tous les actes que l'âme opère dans le corps humain. Le mode reste différent, puisque l'âme agit comme cause formelle et le Saint-Esprit comme cause efficiente. Mais l'analogie des actes produits fournit déjà un fondement solide à celle qui assimilera, sans les identifier, les deux causes productrices. Saint Augustin se contente de cette

(1) Cependant le Saint-Esprit figure comme *cause formelle interne* dans le tableau synoptique du P. Mura (*Le Corps mystique du Christ*, t. I, p. 112). Cette expression serait à éviter.

raison, et son enseignement, en cette matière, pourrait se résumer dans la proposition suivante : « Puisque le Saint-Esprit opère dans l'Église les mêmes effets que l'âme produit dans le corps, il est légitime de dire que le Saint-Esprit est l'âme de l'Église. »

Saint Thomas retient cette raison, mais il la complète par quelques autres qui semblent théologiquement plus fortes. Ce n'est pas uniquement à titre de cause efficiente que le Saint-Esprit réside dans le Corps mystique :

1° Il y est encore comme *objet intérieur* de foi, identiquement le même, *unum numero*, pour toutes les âmes fidèles, comme le *lieu spirituel et vivant* dans lequel tous les membres du Christ se rencontrent et communient, établissant ainsi entre eux comme un lien de continuité : « *In quantum* (*membra*) *sunt colligata ad invicem per fidem, quia sic continuantur in uno credito* » (III Sent., dist. 13, q. 2, a. 2, sol. 2).

2° Cette présence objective et interne de foi en appelle une autre parallèle, la présence d'amour : le Saint-Esprit (plus exactement la Sainte Trinité, mais, par appropriation, nous disons le Saint-Esprit) est, dans le Corps mystique, l'objet numériquement le même, *unum numero*, que tous les justes atteignent par l'amour, *le lieu spirituel et vivant* en lequel se joignent, pour s'y consommer, toutes les âmes incorporées au Christ. Cette unité complète la précédente : « Par la foi et la charité, dit saint Thomas [les membres du Christ] s'unifient dans *un seul objet numérique* cru et aimé (1). » Et il explique : « Par le fait que l'objet cru et aimé par tous est numériquement le même, il s'ensuit que la foi et la charité de tous s'unifient elles-mêmes dans leur racine numériquement unique (2). » Cette unification cependant reste d'ordre objec-

(1) « Per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur (III Sent., dist. 13, q. 2, a. 2, sol. 2).

(2) « Inquantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur omnium fides et caritas in una radice secundum numerum » (Ibid., ad 1^um).

tif par rapport aux âmes : le Saint-Esprit se présente à elles comme terme atteint par leur acte de foi et leur acte d'amour. Aussi notre esprit resterait-il, en fin de compte, insatisfait, si on ne trouvait, pour le Corps mystique, un centre d'unité plus radical, plus prochain et, en quelque manière, plus substantiel.

3° Saint Thomas réserve précisément pour la fin cette raison ultime, qui nous montre, dans le Saint-Esprit, le suprême complément, *ultimum complementum*, du corps mystique et, partant, son assimilation la plus parfaite avec l'âme. Elle se tire de la présence substantielle du Saint-Esprit : de même que l'âme, dans son être, numériquement unique, est tout entière dans le corps et tout entière dans chacune de ses parties, « *secundum quod omnia membra perficiuntur per animam quae est una numero in omnibus membris* », ainsi le Saint-Esprit, considéré dans son être, numériquement le même, est tout entier dans le corps mystique et tout entier dans chaque membre de ce corps, « *secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali* » (ibid.). « Ainsi, conclut le docteur angélique, tous les membres du Corps mystique ont, pour dernier complément, le Saint-Esprit qui est numériquement un dans tous (1). »

Malgré la déficience de la comparaison sous le rapport formel, qui reste la nécessaire lacune de cette explication, il faut reconnaître que saint Augustin et saint Thomas fournissent un riche fondement doctrinal à l'analogie qui fait du Saint-Esprit l'âme du Corps mystique. Pour beaucoup, cette thèse s'imposera d'autant plus que la grâce sanctifiante elle-même, nous le verrons tout à l'heure, est incapable de réaliser parfaitement la similitude formelle avec l'âme.

(1) « Ita omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritum Sanctum qui est unus numero in omnibus » (ibid., ad 1^um^).

II. — L'unité interne du Corps mystique

Nous avons dit quelle est l'unité du Corps mystique, si on la prend du côté du Saint-Esprit. Mais si nous considérons le Corps mystique en lui-même, dans sa contexture intrinsèque et dans les rapports qui existent entre ses parties constitutives, trouve-t-on un lien central qui, de toutes ces parties, ne fasse qu'un seul être? Le Corps mystique est-il *un* vivant ou seulement une colonie de vivants associés? Dans ce dernier cas, chaque âme juste serait rattachée au Saint-Esprit par le lien vital de la grâce, mais, entre les diverses âmes justes, il n'y aurait pas de lien interne ni de communication vivante, pas même avec l'âme de Jésus. Cette hypothèse, qui ferait du Corps mystique un organisme moral, comme une simple société, n'est pas soutenable : « Il y a plus, beaucoup plus, dans la constitution du Corps mystique qu'une simple union morale, note le P. Mura; Jésus exerce une influence physique au plus intime des âmes (1). » Le P. Mersch, de son côté, fait sienne l'explication qui s'exprime par ces expressions fortes : « Nous avons, avec le Christ, une union véritable, une union réelle et ontologique; vraiment et réellement, il est en nous et nous en lui; vraiment et réellement, nous sommes tous un en lui, comme lui est un avec le Père (2). »

Dans l'article cité de *La Vie Spirituelle*, le P. Mura énumère avec soin les liens qui rattachent les membres du Christ à leur chef et qui constituent autant de modes d'unité du Corps mystique : lien juridique en vertu duquel le Christ a un droit de propriété sur ses membres; lien moral qui nous donne « communauté de sentiments et d'intérêts avec Lui »; lien dynamique ou causal, grâce auquel « le Christ agit sur nous, nous infuse

(1) *Le Corps mystique du Christ*, t. I, p. 109.
(2) *Le Corps mystique du Christ*, t. I, introduction, p. XXIII.

secrètement sa vie divine » ; lien de ressemblance provenant de ce que le Christ est un modèle que nous devons reproduire; lien de destinée enfin, puisque, dans le plan de Dieu, nous sommes appelés à « devenir son complément et son achèvement ».

Tous ces aspects sont vrais et doivent être retenus; mais cette énumération matérielle qui fait, pour ainsi dire, l'inventaire, le tour du Corps mystique, nous pousse à désirer un lien plus fondamental qui servirait de racine commune à tous les autres et nous ferait saisir l'unité par le dedans. On est surpris de constater que, parmi les causes énumérées avec tant d'application, seule manque celle qu'on attendrait la première, la cause formelle.

L'auteur, il est vrai, s'en est expliqué précédemment : « La grâce, dit-il, est *spécifiquement* la même dans le Christ et les chrétiens : cette unité cependant ne fait pas l'union réelle du Corps mystique... Cette union réelle va-t-elle se faire par une unité *numérique* comme si une seule et même *réalité* de grâce nous enveloppait et nous unissait tous? C'est évidemment impossible. »

Oui, c'est impossible si l'on envisage la question sous cet aspect; mais peut-être pourrait-on s'y prendre autrement. Il est vrai que la grâce sanctifiante est un habitus reçu dans l'âme comme une forme dans son sujet. Or, tout sujet individualise la forme qu'il reçoit, la restreint à ses propres limites, l'isole existentiellement de toutes les formes similaires reçues dans les autres sujets, en sorte que la communauté de forme entre ces sujets ne peut exister dans l'ordre individuel et concret. La grâce de Pierre est donc numériquement distincte de celle de Paul et ne peut pas communiquer avec elle; impossible, par conséquent, de faire de la grâce habituelle la forme commune à toutes les âmes et le lien d'unité formelle dans le Corps mystique.

Je crois que personne n'aura de difficulté à concéder ce point. Mais si, au lieu de considérer la grâce à son point d'arrivée, c'est-à-dire dans l'habitus infus qui est

reçu dans chaque âme, je remonte à son point de départ, dans l'âme du Christ lui-même, son aspect m'apparaît différent. L'âme de Jésus possède la grâce par manière d'habitus comme nous : c'est donc une grâce individuelle et, à ce titre, intransmissible à d'autres. Si elle en restait là, Jésus ne serait point Tête, et il n'y aurait pas de corps mystique.

Nous savons cependant que la grâce de Jésus dépasse ses limites individuelles. La plénitude qu'elle dépose en lui la rend capable de rayonner et de se diffuser dans tout l'organisme du Corps mystique : « Dans l'âme du Christ, dit saint Thomas, la grâce a été reçue au suprême degré d'éminence; voilà pourquoi, de cette éminence de grâce qu'il a reçue, il lui appartient de faire dériver cette grâce sur les autres (1). » Et le docteur angélique ne se lasse pas de répéter, tout au long de la *tertia pars*, que c'est principalement cette dérivation de la grâce du Christ en nous qui le fait notre tête et nous ses membres. Le nom même de *capitale* donné à cette grâce désigne expressément son rôle universel et ne lui convient que dans la mesure où, résidant en plénitude dans le Christ-Tête, elle est destinée à se déverser sur tous les membres : « La grâce a été donnée au Christ, non seulement comme à une personne individuelle, mais en tant qu'il est la Tête du Corps mystique, c'est-à-dire pour la faire refluer de lui dans ses membres (2). »

A lire ces termes *derivare*, *redundare*, *influere* qui reviennent incessamment sous la plume de saint Thomas, n'imaginons pas toutefois l'âme de Jésus comme un réservoir qui déborde, et qui, par des canalisations

(1) « In anima Christi, recepta est gratia secundum maximam eminentiam; et ideo, ex illa eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis » (III^a, q. 8, a. 5).

(2) « Christo data est gratia, non solum sicut singulari personae, sed inquantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra » (III^a, q. 48, a. 1).

appropriées, déverserait l'excédent de son contenu dans des réservoirs dépendants. Cette image matérielle nous donnerait une fausse idée de la grâce : *non traducitur de subjecto ad subjectum*, note saint Thomas; il ne s'agit pas de la prendre toute faite dans l'âme du Christ et de la transvaser en nous, mais bien de la produire en nous, par la vertu de celle qui est en lui.

Cette constatation va nous conduire au cœur même de la question : d'une part, la grâce capitale ne peut pas « informer », par son être propre, les âmes individuelles, comme nous l'avons vu; de l'autre, elle est apte à exercer son action dans tout le corps mystique; elle n'a même pas d'autre raison d'être. Au premier titre, nous ne pouvons pas l'appeler *la forme du Corps mystique*, mais au second, nous croyons que ce nom lui convient, comme nous allons l'expliquer. La grâce plénière du Christ, la grâce centrale qui actue *formellement* l'âme de Jésus et qui, loin de s'y épuiser, s'étend virtuellement à toutes les âmes rachetées, avec le besoin congénital de faire passer cette virtualité à l'acte, en vivifiant chacune de ces âmes et en les rattachant au Christ, comme membres incorporés — cette grâce, dis-je, peut à très bon droit être considérée comme une *forme* (1) *commune* du Corps mystique; non pas en ce sens qu'elle établit une *continuité formelle* entre tous les membres qui dépendent d'elle, de manière à faire d'eux tous un seul individu, mais dans un sens *virtuel* : c'est une forme prégnante de toutes les grâces individuelles, avec cette particularité que les grâces individuelles ne s'affranchissent jamais de cette grâce centrale et demeurent vitalement suspendues à elle.

Ainsi l'effet de cette grâce capitale c'est, en se diffusant, de donner naissance au Corps mystique en lui

(1) Il est évident que le mot forme prend ici un sens particulier et tout analogique. Une question de terminologie pourrait donc se poser. Vaut-il mieux maintenir ce terme ou bien en adopter un autre pour désigner une réalité saisissable dans ce mystère?

constituant des membres, mais, en même temps, de tenir ces membres toujours actuellement reliés au centre d'où procède leur vie. Par là, elle crée et maintient une unité interne qui fait, du Corps mystique, un être surnaturel *sui generis* qui n'a point d'équivalent, dans l'ordre de la nature, mais qui, pourtant, y rencontre des analogies. La moins inadéquate peut-être de ces analogies est celle d'un *tout potentiel* dont la raison complète doit se trouver réalisée dans l'une de ses parties, chacune des autres recevant, de celle-là, une participation proportionnée à son importance : « *Totum potestativum cujus est natura quod totum, secundum completam rationem, est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius* » (IV Sent., dist. 24, q. 2, a. 1, sol. 1ª, ad 2ᵘᵐ.)

De ce tout, la grâce capitale, considérée en elle-même et préalablement à sa diffusion dans les membres, est la forme *virtuellement commune*, puisqu'elle actue réellement et en plénitude l'âme de Jésus, Tête du Corps mystique, et qu'elle possède, à l'égard de ce Corps tout entier, un *potentiel universel*, c'est-à-dire apte et destiné à actuer, au moment voulu et de la manière qui sera possible, toutes les âmes appelées à en devenir membres; car il n'y a point, dans le Christ, deux grâces sanctifiantes, une pour lui et une pour les autres : sa grâce individuelle est réellement la même que la grâce capitale, et il n'existe entre elles qu'une distinction de raison (1).

Là réside, me semble-t-il, la racine intrinsèque d'unité qui sert de fondement à tous les autres liens qui nous unissent à Jésus. Certains peuvent être déçus en ne trouvant pas, dans le Corps mystique, une forme commune au sens rigoureux du mot, une forme qui ferait, du Corps mystique, un *tout essentiel*, comme sont les vivants de l'ordre naturel; mais cela n'est pas possible. D'autres

(1) « Eadem est secundum essentiam gratia personalis quam anima Christi est justificata, et gratia ejus secundum quam est Caput Ecclesiae justificans alios; differt tamen secundum rationem » (IIIª, q. 8, a. 5).

estimeront ce rôle de la grâce capitale suffisant pour qu'on puisse voir en elle, plutôt que dans le Saint-Esprit, « l'âme » du Corps mystique. Nous ne leur chercherons pas chicane : si l'on est d'accord sur les notions réelles, les querelles de mots n'ont plus grand intérêt.

Une fois cette forme de la grâce capitale posée au centre du Corps mystique, si l'on cherche par qui elle sera versée effectivement dans les âmes, si l'on veut savoir quelle est la *cause efficiente* qui fera passer à l'acte l'éminente potentialité de cette grâce, il faut, de toute évidence, remonter jusqu'à Dieu. Cependant, l'humanité de Jésus s'interpose, ici encore, entre Dieu, auquel elle est jointe par l'union hypostatique, et les âmes auxquelles elle est reliée comme la tête aux membres. A ce double titre, l'humanité de Jésus reçoit de Dieu la vertu instrumentale de diffuser sa propre grâce et de la porter efficacement au plus intime des âmes (1).

III. — Personnalité du Corps mystique

Cette action de Jésus, comme cause efficiente, sur tout le Corps mystique, rendue, en quelque sorte, connaturelle par l'uniformité de grâce dont nous avons parlé, nous fait poser une question nouvelle : peut-on employer, avec quelque fondement, le terme de *personne mystique*, pour expliquer la propriété que Jésus est fondé à revendiquer sur la vie surnaturelle des âmes incorporées et sur les opérations qui découlent de cette vie?

Notons d'abord que saint Paul nous présente le Corps mystique comme un tout organique animé d'un puissant

(1) « Virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae » (III^a, q. 8, a. 1). « Interior influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo : cujus humanitas, ex hoc quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi » (ibid., a. 6).

réalisme, vivant, agissant, souffrant, portant en lui une force intérieure d'assimilation, de croissance, d'expansion, destiné à réaliser un degré de développement qui sera sa taille parfaite, doué, au surplus, d'une espèce de souveraineté par rapport à ses membres. Car, aux yeux de l'Apôtre, ce qui est premier, dans le propos divin, c'est le tout, le corps, le Christ auquel les membres sont joints et essentiellement subordonnés. L'être individuel des membres n'est envisagé qu'en second, jamais comme leur appartenant en propre, mais uniquement en dépendance et en fonction de la Tête, qui est Jésus.

En vingt endroits, l'Apôtre parle de la vie que Jésus exerce en nous. En voici quelques-uns, à titre d'exemples : « *Quand le Christ, qui est votre vie* (*en grec : notre*), *apparaîtra...* (Col., III, 4). *Portant toujours avec nous, dans notre corps, la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps* (II Cor., IV, 10). *J'ai été crucifié avec le Christ et, si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* » (Gal., II, 19, 20). Malgré la diversité des âmes, il y a donc une vie unique exercée en toutes, une vie qui absorbe toutes les différences : c'est le Christ menant sa propre vie dans toutes les âmes et, par suite, étendant jusqu'à chacune d'elles sa propre personnalité ; car ce qui vit c'est bien le suppôt, la personne. Saint Paul ne recule pas devant le mot : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme : *car vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus* » (Gal., III, 27, 28).

Dans ces textes pauliniens que nous pourrions multiplier, faut-il ne voir que des amplifications verbales sans réalité correspondante? Si l'Apôtre ne les eût exprimés qu'en passant, rien ne s'y opposerait. Mais l'insistance avec laquelle il y revient et qui le contraint à créer toute une litanie de néologismes ; la variété des figures auxquelles il a recours et qui toutes se rencontrent dans le même

réalisme : le temple, la greffe, l'olivier, le corps; l'assurance enfin avec laquelle il déclare révéler un mystère nouveau, nous avertissent de l'erreur que l'on commettrait en ne voyant, dans cette présentation du Corps mystique, qu'une personnification métaphorique. Il y a plus, il y a un être réel, surhumain, mystérieux qui englobe, dans l'unité d'une seule vie, toutes les âmes qui appartiennent au Christ et qui exerce cette vie en chacune d'elles, comme un principe unique et personnel.

Saint Thomas, qui a médité, autant que personne au monde, ce mystère du Christ et qui, sur la fin de sa vie, a *condensé* le *fruit* tant de ses réflexions que de son érudition dans ces questions de la Somme, qui contiennent sa christologie, n'a pas hésité, lui non plus, devant des formules qui causent quelque effroi au philosophe. Dans la question si difficile qui consiste à expliquer comment Jésus a pu mériter, au sens le plus rigoureux qui soit, notre salut et notre béatitude, alors que le mérite proprement dit est une chose exclusivement personnelle, l'auteur de la Somme fait appel à la doctrine du Corps mystique : « Au Christ, dit-il, la grâce a été donnée, non seulement comme à une personne individuelle, mais en tant qu'il est la Tête de l'Église, c'est-à-dire à charge de la déverser de lui-même dans les membres : *voilà pourquoi les œuvres du Christ sont, à l'égard tant de lui-même que de ses membres*, comme les œuvres d'un autre homme en état de grâce, *par rapport à soi-même* (1). » Et dans la question suivante, toujours à propos de la rédemption, il n'est pas moins explicite : « Comme le corps naturel est un dans la diversité des membres qui le composent, ainsi l'Église entière, qui est le Corps mysti-

(1) « Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed inquantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra : et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum » (III*, q. 48, a. 1).

que du Christ, *est comptée comme une seule personne avec sa Tête, qui est le Christ* (1). »

La même doctrine thomiste et paulinienne a été fortement exprimée par le P. Chardon, dans son ouvrage sur *La Croix de Jésus* : « Encore bien que la vie de Jésus, considérée absolument en elle-même, ne soit point notre vie naturelle, néanmoins *en raison de la subsistence mystique qu'il nous communique en la grâce*, laquelle nous unit à lui comme membres d'un corps à notre chef, sa vie devient notre vie, son Esprit est l'Esprit de notre esprit et ses mérites commencent de nous appartenir (2). »

Ailleurs, le P. Chardon écrit : « Le grand Apôtre s'écrie hardiment, au nom de toute l'Église : « Je vis, mais ce « n'est pas tant moi comme Jésus-Christ qui a vie en « moi », comme s'il voulait donner à entendre que sa vie et ses actions, qui sont les témoignages de sa vie, appartiennent à Jésus qui, *dans l'ordre de la grâce, est l'hypostase ou subsistence mystique de son Corps mystique* (3). » On pourrait citer bien d'autres passages montrant que l'auteur tient fermement à ce concept. Contentons-nous d'un plus détaillé que les autres : « Puisque la grâce qui est principe d'adoption en nous, est la même grâce qui, en l'infinité de son abondance, *est subsistante en Jésus-Christ dans la personne du Verbe*, on voit plus clair que le jour comment est-ce que, par la grâce, *Jésus est la subsistence de son corps mystique*, et comment est-ce que, par les liaisons de cette grâce, qui découle de lui en qualité de Chef, nous sommes unis, comme membres dépendants, au membre principal, *pour ne faire avec lui qu'une*

(1) « Sicut naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus » (q. 49, a. 1).

(2) Publié dans *La Vie Spirituelle*, mars 1932, p. 300.

(3) Publié dans *La Vie Spirituelle*, mars 1932, p. 302.

personne mystique et, avec Jésus, ne faire qu'un seul Jésus, mystiquement (1). »

Dans ce sens abonde aussi le P. Mersch, en plusieurs passages de son remarquable ouvrage. Retenons ces mots tirés de sa conclusion : « Entre le Verbe incarné et n'importe quel chrétien, dans l'Église qui continue le Christ, il y a plus qu'un lien d'amour même ardent...; il y a plus qu'une union morale, fût-elle extraordinairement intime. Il y a une union physique, dirions-nous, si ce mot ne le mettait pas sur le même plan que de simples cohésions naturelles, une union réelle, en tout cas, une union ontologique; ou plutôt, car les termes traditionnels sont encore les meilleurs, une union mystique, transcendante, surnaturelle, qui dépasse, en unité et en réalité, toutes les formules qu'on en donne (2). »

De ces énoncés descriptifs et pleins de sens, on serait heureux de trouver une explication théologique. La présente esquisse n'a d'autre but que de solliciter des théologiens plus compétents à en fournir une meilleure.

Sur le plan naturel, rien n'est changé en nous par notre incorporation au Christ. De même que, en Jésus, l'union hypostatique laisse intacte, dans son ordre, chacune des deux natures qu'elle unit, ainsi l'union mystique entre le Christ et ses membres laisse entière, dans chacun d'eux, non plus seulement la nature, mais encore la personne. Dans le domaine naturel, chacun de nous porte son principe d'individuation qui rend notre humanité incommunicable, fermée sur elle-même, centre d'opérations et d'attributions, et, par là même, maîtresse de soi, *sui juris*, bref, fait de nous une personne qui, à ce titre, possède exclusivement le domaine de ses actions.

Mais il n'en va pas de même sur le plan surnaturel. Notre incorporation au Christ, notre qualité de membre empêche notre surnature de se refermer entièrement sur

(1) *Ibid.*, avril 1932, p. 181.
(2) *Le Corps mystique du Christ.* Conclusion, t. II, pp. 345-346.

soi comme la nature; il demeure une ouverture par où la vie divine de la grâce nous est donnée, conservée, augmentée; c'est une communication vivante toujours actuelle sans laquelle notre vie surnaturelle s'éteindrait instantanément.

Par ailleurs, il semble que la grâce, qui est un épanchement participé de la vie divine, *semen Dei* (I Jo., III, 9), ne peut pas être adéquatement vécue par une personne humaine seule (1); car toute vie demanderait, en soi, à subsister dans un suppôt connaturel à cette vie, et la personne humaine n'est pas un suppôt connaturel à la vie divine participée qu'est la grâce. Celle-ci paraît donc appeler *une certaine extension de la personnalité du Verbe à tous les membres de son corps mystique*. Cette extension nous permettrait d'interpréter dans leur sens réaliste les paroles citées plus haut de saint Paul, de saint Thomas et du P. Chardon.

Comment concevoir ce prolongement de la personnalité divine du Christ dans chacun des chrétiens? Le surnaturel dérivé ou participé se trouve par lui-même essentiellement dépendant du surnaturel absolu et incréé. Cette dépendance appartient donc à l'ordre des relations, et les concepts qui l'expriment doivent aussi se chercher sur le plan relatif. Dans un article publié par les *Études Carmélitaines* (avril 1936, p. 155), le P. Philippe de la Sainte-Trinité propose « de voir, en la grâce sanctifiante, non pas une certaine similitude de la divinité participée par l'homme sur le plan de l'absolu, où joue la participation de l'acte limité par la puissance d'une manière naturelle et absolue, mais *une similitude relative analogue à la relation qui constitue la grâce du Christ : le terme sera le même dans toute sa réalité, c'est le point de similitude; mais l'intensité de la relation sera quand même, ici et là, d'un ordre parfaitement différent : dans le Christ, cette relation va jusqu'à faire subsister l'humanité de la propre subsis-*

(1) C'est si vrai que l'aide personnelle du Saint-Esprit est requise.

tence du Verbe; c'est une grâce substantielle; en nos âmes — encore qu'à des degrés variables — cette relation, toujours personnelle de par son terme qui est le Verbe, et, de ce chef, toujours infinie de valeur, cette relation laisse subsister la personnalité physique. » (C'est l'auteur lui-même qui a souligné toute la phrase.)

Abstraction faite de quelques nuances, cette comparaison entre les éléments de l'union hypostatique et ceux de l'union mystique se trouvait déjà dans le P. Chardon, et elle me semble à retenir. La communication de l'être personnel du Verbe à la nature humaine du Christ crée, dans celle-ci, une relation réelle de dépendance hypostatique, en vertu de laquelle le Verbe assume et tient assumée cette humanité à tel point qu'*elle n'a pas personnellement d'autre être et d'autre agir que ceux du Verbe.* Dans l'union du Christ à ses membres, la communication de vie surnaturelle crée aussi, dans chaque âme incorporée, une relation réelle de dépendance, en vertu de laquelle le Verbe, par l'intermédiaire de son humanité, communique à ces âmes *l'être et l'agir surnaturels*, sans exclure absolument la participation personnelle de chaque âme, mais de telle sorte que cet être et cet agir surnaturels appartiennent *plus* au Verbe qu'au suppôt humain chez lequel ils s'exercent : « Je vis, non, ce n'est plus moi, c'est Jésus-Christ qui vit en moi » (Gal., II, 19, 20); c'est-à-dire, pour reprendre les termes du P. Chardon : « Ce n'est pas tant moi comme Jésus-Christ qui a vie en moi. »

La difficulté vient surtout de l'interférence qui semble devoir se produire au point de rencontre des deux suppôts. Tous deux, en effet, revendiquent la propriété personnelle des mêmes actes surnaturels; mais il faut remarquer qu'ils ne sont pas sur le même plan : notre personne, tout en gardant une certaine autonomie, même dans l'ordre de la grâce, demeure, nous l'avons dit, foncièrement dépendante de la personne du Verbe qui vivifie et régit tout le Corps mystique. Cette autonomie person-

nelle que nous conservons et qui s'exerce avec plus ou moins d'amplitude, selon que Dieu nous meut de la motion totale de la grâce opérante ou de la motion moins entière de la grâce coopérante, est toujours suffisante pour que nous gardions la responsabilité et le mérite de nos actes surnaturels et que notre filiation divine reste, somme toute, une filiation adoptive et non une filiation naturelle comme celle de l'Homme-Dieu.

Ici-bas, notre génération surnaturelle est *in fieri*, en train de s'accomplir par notre incorporation progressive au Christ; et notre dépendance vitale et personnelle pourrait assez bien se comparer à la dépendance d'un enfant encore porté dans le sein de sa mère : là aussi, il y a une certaine interférence entre deux personnalités. Quand notre génération sera parfaite, au ciel, notre dépendance, loin de cesser, sera encore plus entière et d'autant plus profonde que notre sainteté sera plus élevée et que la vie divine sera plus abondante en nous. Ce lien entre l'âme vivifiée ou *l'âme-fille* du chrétien et l'âme vivifiante ou *l'âme-mère* du Christ reproduira, sur un plan inférieur et d'une manière analogique, un des plus beaux mystères du ciel : chaque élu se trouvera mis dans un état analogue à la condition, à la fois autonome et notionnellement dépendante, du Fils de Dieu parfaitement engendré, mais restant éternellement dans le sein de son Père.

Ces pages trop longues seront peut-être utiles à quelques âmes. Mais, si certains passages de cette étude ne semblent pas admissibles, une mise au point qui explique lumineusement cette doctrine rendra, à n'en pas douter, de grands services et causera une grande joie à tous les chrétiens qui désirent prendre conscience plus vive du divin mystère qui s'accomplit en eux par la grâce du Christ.

Bethléem. PIERRE DUVIGNAU, S. C. J.

Le sacerdoce et les missions à l'âge apostolique

Après avoir étudié les origines du sacerdoce chrétien (1), il est naturel de nous demander quel a été le rôle des premiers évêques, des premiers prêtres dans la conversion du monde. Nous sommes aujourd'hui habitués à regarder l'évangélisation des contrées païennes comme l'œuvre à peu près exclusive des missionnaires. En a-t-il été de même aux origines de l'Église?

On peut difficilement apporter à cette question une réponse assurée. Les documents sont trop rares, trop incomplets, pour nous permettre de retracer l'histoire des premières missions dans le monde romain, à plus forte raison de celles qui ont eu pour théâtre les pays situés au-delà des limites de l'empire. Au plus nous sera-t-il possible, en groupant les faits connus, en éclairant les textes les uns par les autres, de donner une idée d'ensemble et de dégager quelques conclusions générales.

* * *

La conversion du monde commence au jour de la Pentecôte. Ce jour-là, au témoignage du livre des Actes, des hommes appartenant aux pays les plus divers et les plus éloignés se trouvent réunis à Jérusalem et sont les témoins du grand miracle. Au nom de ses frères, saint Pierre commence alors à annoncer l'Évangile.

Sur l'activité propre des douze apôtres, nous sommes,

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, t. XLVII, 1936, p. [86].

on le sait, aussi mal renseignés que possible. « Les *Actes des Apôtres* ne mettent réellement en vedette que Pierre et Paul, Pierre dans le monde juif, Paul dans les milieux païens. Sur les Douze, sauf Pierre et les deux fils de Zébédée, ils sont totalement muets. De simples diacres, tels qu'Étienne et Philippe, reçoivent un traitement qui n'est pas accordé à Matthieu, à Thomas, à Philippe l'Apôtre, dont il est cependant question dans les Évangiles. Jacques, le chef de l'Église de Jérusalem, apparaît au premier plan; mais c'est le frère du Seigneur, dont il est bien peu sûr qu'il fut l'un des Douze. Ce silence surprend. La légende s'est évertuée à y suppléer. Mais c'est une chose singulière et digne de remarque qu'elle n'a pas situé dans l'empire romain le ministère des apôtres dont elle s'occupe, comme si elle avait craint de se heurter à des faits acquis et connus, ou d'empiéter sur le domaine propre de l'apôtre des gentils. Elle fait travailler André en Scythie, Matthieu et Thomas chez les Parthes, les Perses et les Éthiopiens, Barthélemy dans l'Inde, tous chez des Gentils, mais loin des Grecs et des Romains, chez les Barbares. Ce sont des émules de Paul, mais dans un autre champ d'apostolat (1). »

Le cas des Apôtres est d'ailleurs très spécial. Les Douze ont été choisis par Notre-Seigneur lui-même, et c'est de lui qu'ils ont reçu l'ordre d'enseigner toutes les nations, d'être ses témoins à Jérusalem, en Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités du monde. Après l'Ascension, Matthias a été agrégé au collège apostolique en vertu d'une désignation divine. Paul, miraculeusement converti sur le chemin de Damas, a été appelé à l'apostolat non par la volonté des hommes, mais par le Christ qui a daigné lui apparaître à lui, le dernier de tous, pareil à un avorton. Barnabé a été adjoint à Paul, sur l'ordre de l'Esprit-Saint. Tous ont été ainsi l'objet d'une vocation per-

(1) L. de Lacger, *Le christianisme aux origines et à l'âge apostolique*, Rabat, 1936, p. 52.

sonnelle qui n'a été accordée à aucun autre, et l'on comprend sans peine que, dès la fin du premier siècle, leur autorité soit mise en relief par des hommes de tempérament aussi différent que saint Ignace d'Antioche et saint Clément de Rome : ils sont vraiment les envoyés du Seigneur; ils ont des pouvoirs que nul ne possédera après eux. Aussi faut-il les distinguer nettement de tous ceux qui les ont aidés ou qui leur ont succédé.

Les apôtres, en effet, ont trouvé de bonne heure des collaborateurs; et après leur mort, ils ont été remplacés par les évêques à la tête des communautés qu'ils avaient fondées, tandis que des missionnaires anonymes poursuivaient leur œuvre de conquête. C'est à ces auxiliaires ou à ces remplaçants que nous devons surtout nous arrêter.

Conformément à l'ordre du Seigneur, l'évangélisation du monde débute à Jérusalem. Saint Pierre en est le grand artisan. Le jour de la Pentecôte d'abord, puis en d'autres circonstances, il prend la parole au nom de ses frères; il annonce sans détour que Jésus est le Messie prédit par les prophètes et qu'il est nécessaire de croire en lui, de faire pénitence, de recevoir le baptême, si l'on veut être sauvé. Très nombreux sont ceux qui se laissent convaincre. Les Actes des Apôtres parlent de milliers de personnes (1) : nous n'avons aucune raison pour récuser leur témoignage. Aux nouveaux convertis, Pierre ne demande pas de changer de vie. Presque tous sont juifs d'origine, de croyances, de mœurs; ils le restent après avoir été baptisés. Ils continuent à monter au temple pour prier, aux heures fixées ils observent les jeûnes; ils

(1) Trois mille personnes sont baptisées le jour de la Pentecôte, *Act. Apost.*, II, 41. Après la guérison du boiteux de la Belle-Porte, le nombre des croyants s'élève à cinq mille, *Act. Apost.*, IV, 4. A plusieurs reprises, les *Actes* assurent que la multitude des fidèles ne cesse pas de s'accroître, *Act. Apost.*, II, 47; V, 14; VI, 1; VI, 7. On a évidemment l'impression d'une conquête rapide et étendue. Même en admettant que tous les convertis n'aient pas persévéré, la communauté de Jérusalem a dû très vite devenir des plus importantes.

s'abstiennent des aliments défendus; ils évitent la fréquentation des païens. Seulement ils croient en Jésus-Christ et ils ont des réunions particulières au cours desquelles ils prient en commun et rompent le pain. Cela suffit pour les distinguer des Juifs proprement dits.

Bientôt les apôtres ne suffisent plus à la besogne qui s'impose à eux. Les Sept sont donc choisis pour les aider dans leur ministère : tandis que les apôtres vaqueront à la prière et au ministère de la parole, les Sept s'occuperont des veuves et des pauvres; leurs attributions seront donc surtout de l'ordre matériel, et l'imposition des mains qui leur est conférée, si elle les sépare des simples fidèles, ne fait pas d'eux des prêtres (1). Par la force des choses cependant, et plus encore par l'action du Saint-Esprit qui s'empare de leurs âmes, les Sept ne tardent pas à devenir des prédicateurs. Le premier de tous, saint Étienne, est amené à discuter avec les Juifs et à annoncer le Christ. Il paie de son sang son audace et il rend au Seigneur le témoignage suprême.

Cette mort et les troubles qui la suivent provoquent la dispersion des fidèles de Jérusalem. La plupart d'entre eux doivent quitter la ville sainte. Les dispersés ne restent pas inactifs. Le diacre Philippe, un des Sept, prêche le Messie à Samarie et dans le pays d'alentour (2); bien plus, il baptise un Éthiopien, eunuque de la reine Candace, qui était venu adorer Jahveh à Jérusalem (3). D'autres avec lui annoncent la bonne nouvelle à travers toute la Judée, la Galilée et la Samarie (4); d'autres vont même plus loin : ils vont jusqu'en Phénicie, en Chypre, à Antioche; et tandis que, parmi les missionnaires

(1) Les historiens voient, avec raison, dans les Sept les premiers diacres. Les *Actes des Apôtres* ne leur donnent pas ce nom; mais les fonctions qu'ils leur attribuent sont bien celles qui seront, un peu plus tard, réservées aux diacres.

(2) *Act. Apost.*, VIII, 4 et suiv.

(3) *Act. Apost.*, VIII, 26 et suiv.

(4) *Act. Apost.*, IX, 31.

improvisés, beaucoup se contentent d'adresser aux seuls Juifs le message du salut, quelques-uns, originaires de Chypre et de Cyrène, ne craignent pas d'en faire part aux Gentils, et la grâce de Dieu bénit leur ministère (1).

On ne saurait trop insister sur l'œuvre de ces premiers ouvriers évangéliques. Ils n'ont pas été choisis par le Seigneur, comme les Douze; ils n'ont pas été élus par leurs frères et consacrés par une imposition des mains, comme les Sept. Ils n'appartiennent pas au clergé; d'une manière spéciale, ils ne possèdent pas le pouvoir de donner le Saint-Esprit, et les Apôtres en personne sont obligés de se déranger pour en communiquer la grâce aux néophytes (2). Ce sont des hommes et des femmes, dont nous ne connaissons pas les noms et que seul le zèle entraîne à l'apostolat. Encore ne devons-nous pas nous les représenter comme prêchant sur les places publiques ou dans les synagogues (3) : le plus souvent ils s'adres-

(1) *Act. Apost.*, XI, 19-20.

(2) *Act. Apost.*, VIII, 14-17. Sans doute, l'Esprit-Saint descend en qui il veut, il remplit l'âme du centurion Corneille avant même que celui-ci soit baptisé, *Act. Apost.*, X, 44; aucun rite n'est indispensable pour le faire venir dans les âmes. Cependant, l'imposition des mains est dès lors le geste qui signifie et qui réalise sa venue, et ce geste ne peut être accompli normalement que par les apôtres, en attendant qu'il le soit aussi par ceux qu'ils auront délégués à cet effet.

(3) Cf. L. de Lacger, *op. cit.*, pp. 66-67 : « Hors de la Palestine, la prédication publique et populaire ne pouvait être qu'exceptionnelle. Dans les milieux païens, les apôtres juifs, même s'ils étaient hellénisés, faisaient figure de métèques, ou même de barbares à peine dégrossis. Au demeurant, s'ils s'étaient avisés de polémiser sans nuances et ménagements contre les dieux et l'idolâtrie sur le forum, devant les temples, le sort le plus bénin à prévoir aurait été qu'on fît le vide autour d'eux ou qu'on leur imposât brutalement silence. La discrétion et la réserve étaient pour eux une condition de succès. »

Saint Paul lui-même n'agira pas autrement. Sans doute, il lui arrivera quelquefois de prendre la parole en public, à Athènes par exemple, ou à Ephèse, mais ce seront des cas exceptionnels, et le succès ne couronnera pas ces tentatives. Le plus souvent, l'apôtre, après s'être adressé aux Juifs réunis dans la synagogue, groupera

sent à des amis, à leurs hôtes, à leurs compagnons de travail, leur action s'exerce dans un cercle restreint et gagne de proche en proche des milieux plus étendus. Ils s'efforcent de conquérir une à une des âmes au Seigneur; et comme leur parole est bénie de Dieu, qui se plaît à la confirmer par des miracles, ils ne tardent pas à réunir autour d'eux un nombre assez imposant de fidèles.

C'est à Antioche surtout que cette prédication improvisée recrute des adhérents, si bien que l'Église de Jérusalem finit par le savoir. Elle s'inquiète alors d'un mouvement qu'elle n'a ni dirigé ni prévu, qui la trouble dans ses habitudes et dans ses traditions, et elle envoie Barnabé à Antioche en qualité d'inspecteur. Nul choix ne pouvait être meilleur. Originaire de l'île de Chypre, Barnabé est prêt à comprendre les aspirations des âmes païennes au milieu desquelles il a été élevé. Juif de race, appartenant par surcroît à une famille lévitique, il connaît toutes les susceptibilités des Juifs. Il peut donc apprécier exactement ce qui s'est fait à Antioche. Barnabé approuve tout : non content d'approuver, il va chercher Saul à Tarse, et avec lui poursuit pendant une année l'évangélisation de la grande cité. (*Act. Apost.*, XI, 22-26.)

∴

Désormais l'œuvre de conquête va se poursuivre à pas de géants. Saint Paul en est le grand artisan, et il ne nous appartient pas de refaire ici l'histoire de son activité apostolique. Mais nous avons à souligner le fait qu'il n'est pas le seul à agir et qu'il trouve un peu partout des auxiliaires. Pour sa première mission, il est accompagné

autour de lui ceux qui se seront laissé gagner par sa parole et les païens sympathisants; il poursuivra l'instruction de ce petit troupeau, et c'est ainsi que se formera le noyau solide d'une communauté.

par Barnabé (1). Celui-ci le quitte au début du second voyage, parce que Paul a refusé de s'associer Jean-Marc en qui il n'a pas grande confiance; pour le remplacer, l'apôtre choisit alors Silas, qui appartient à la communauté de Jérusalem, mais que son origine juive n'empêche pas de comprendre les projets relatifs à la conversion du monde païen; et à Lystres, il adjoint à sa troupe Timothée, fils d'une Juive et d'un Gentil, après l'avoir circoncis (2). Plus tard, nous le trouvons en compagnie d'Eraste, le trésorier de Corinthe (3), des Macédoniens Gaïus et Aristarque, de Sopater de Bérée, de Secundus; de Tychique et de Trophime qui sont Asiates, de Luc, le médecin très cher, qui est probablement d'Antioche (4).

Les *Actes* et les lettres de l'Apôtre nous font connaître d'autres chrétiens qui collaborent également à son ministère. A Corinthe, Paul rencontre un Juif originaire du Pont, Aquila, qui a été chassé d'Italie par Claude, avec sa femme Priscille, et comme ils exercent eux aussi le métier de faiseurs de tentes, il prend chez eux son domicile (5) : Aquila et Priscille ne tardent pas à devenir ses auxiliaires; ils quittent Corinthe avec lui et s'établissent à Éphèse, où ils se font les catéchistes bénévoles de l'Alexandrin Apollos (6).

Tite, originaire, semble-t-il, d'Asie Mineure, accompagne Paul au concile de Jérusalem, où des chrétiens judaïsants prétendent exiger de son maître qu'il soit circoncis; il le suit à Ephèse d'où il est envoyé à Corinthe pour accomplir une mission difficile; après avoir rejoint l'apôtre en Macédoine, il repart pour Corinthe, afin d'y

(1) Jean-Marc, qui est parti de Jérusalem avec Paul et Barnabé, *Act. Apost.*, XII, 25, les abandonne dès qu'ils arrivent en Pamphylie, *Id.*, XIII, 13.

(2) *Act. Apost.*, XVI, 1-3.

(3) *Act. Apost.*, XIX, 22; cf. *Rom.*, XVI, 23.

(4) *Act. Apost.*, XX, 4.

(5) *Act. Apost.*, XVIII, 1-3.

(6) *Act. Apost.*, XVIII, 26; cf. *Rom.*, XVI, 3; *I Cor.*, XVI, 19; *II Tim.*, IV, 19.

porter notre seconde lettre aux Corinthiens et d'y préparer le succès de la collecte en faveur des pauvres de Jérusalem (1). Nous le retrouvons enfin en Crète, chargé par saint Paul d'organiser les communautés récemment fondées dans cette île (2). Comme Timothée, Tite est un des plus fidèles compagnons de saint Paul. Nous savons que l'un et l'autre furent consacrés par l'imposition des mains (3); mais il semble qu'ils ont tous deux commencé par aider l'apôtre comme de simples laïques.

Epaphras, originaire de Colosses (4); Clément, de Philippes, qualifié par Paul de collaborateur (5); Crescent qui, d'après la deuxième Épître à Timothée, est parti pour la Galatie, sinon pour la Gaule (6); Philémon et Archippe de Colosses (7), Démas, qui, par amour pour le siècle, finit par abandonner Paul et par partir pour Thessalonique (8), la diaconesse Phoebè de Cenchrées, que l'apôtre recommande chaleureusement à la communauté romaine (9); d'autres encore, sont beaucoup moins connus et nous n'en savons guère que les noms. Tels quels, ces noms paraissent pourtant ceux d'auxiliaires, plus ou moins dévoués, de l'apôtre. Grâce à eux, nous pouvons nous rendre compte que saint Paul a trouvé presque partout des concours utiles pour son apostolat missionnaire. De ces concours, les uns ont été assurément intermittents; d'autres, au contraire, se sont révélés d'un dévoue-

(1) Cf. *Gal.*, II, 1-10; *II Cor.*, II, 12; VII, 6-15; VIII, 23; XII, 18.
(2) Cf. la lettre à Tite.
(3) Cf. pour Timothée, *I Tim.*, IV, 14; *II Tim.*, I, 6. Il n'est pas dit expressément que Tite ait été ordonné évêque, mais on ne saurait en douter, puisqu'il est chargé d'établir en Crète des presbytres de ville en ville, *Tit.*, I, 5.
(4) *Coloss.*, I, 7; IV, 12; *Philem.*, 23. Peut-être est-ce le même personnage qu'Épaphrodite, signalé *Phil.*, II, 25; IV, 18.
(5) *Phil.*, IV, 3.
(6) *II Tim.*, IV, 10.
(7) *Coloss.*, IV, 17; *Philem.*, 2.
(8) *Colos.*, IV, 14; *II Tim.*, IV, 10.
(9) *Rom.*, XVI, 1.

ment à toute épreuve. Lorsque saint Paul parle des consolations que lui a apportées le retour de Tite auprès de lui, lorsqu'il mentionne Luc, le médecin très cher, on sent passer dans ses formules toute sa tendresse. Auprès du grand apôtre, ces humbles missionnaires demeurent dans l'obscurité. Il serait injuste cependant d'oublier leur zèle pour la propagation de l'Évangile. On peut les regarder comme des précurseurs de l'Action catholique (1) : sans eux, sans leur dévouement, qui sait si l'œuvre de Paul aurait pu se réaliser pleinement?

Parmi les auxiliaires de l'apôtre figurent un certain nombre de femmes : à Philippes, Lydie met sa demeure au service de Paul et de ses compagnons (2); Evodia et Syntychè, qui sont priées de se mettre d'accord dans le Seigneur, semblent avoir tenu une grande place dans la communauté (3). A Thessalonique et à Bérée, nombreuses sont les femmes de bonne famille qui adhèrent à l'Évangile (4). A Cenchrées, près de Corinthe, Phoebè exerce les fonctions de diaconesse et elle a rendu à l'Église de multiples services (5). Marie a beaucoup travaillé parmi les Romains (6); il en va de même de Tryphaena, de Tryphosa et de Persis qui se dévouent encore à Rome au moment où l'apôtre écrit à cette Église (7). A Colosses,

(1) Pie XI lui-même a tenu à rappeler à plusieurs reprises ces obscurs collaborateurs de saint Paul. Voir en particulier le discours aux représentants du IV[e] Congrès international de jeunesse catholique (19 sept. 1925), le discours aux ouvrières de la jeunesse féminine catholique italienne (19 mars 1927), le discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie (18 mai 1929).

(2) *Act. Apost.*, XVI, 14-15, 40.

(3) *Philip.*, IV, 2.

(4) *Act. Apost.*, XVII, 4, 12.

(5) *Rom.*, XVI, 1-2.

(6) *Rom.*, XVI, 6.

(7) *Rom.*, XVI, 12. Persis est même qualifiée de très chère par saint Paul. Un peu plus loin, l'apôtre salue encore la mère de Rufus, qui est aussi la sienne, la sœur de Nérée, et Julias qui est assez probablement la femme de Philologus, *Rom.*, XVI, 13 et suiv. Au total, on trouve, dans les salutations finales de l'Épître aux Romains, huit noms de femmes contre dix-huit noms d'hommes.

les fidèles se réunissent dans la maison de Nympha (1). Les Épîtres pastorales parlent aussi d'un ordre des veuves, dans lequel on ne peut pas être admis avant d'avoir atteint l'âge de soixante ans : ces veuves, semble-il, doivent spécialement exercer le ministère de la charité à l'égard des membres souffrants de la communauté, mais il n'est pas exclu qu'elles aient l'occasion d'annoncer la bonne nouvelle à des infidèles (2).

***

Saint Paul est de beaucoup le plus actif, le plus entreprenant, le plus zélé des apôtres qui travaillent à la conquête du monde gréco-romain par le Christianisme. Mais il n'est pas le seul. Parmi les Douze, saint Pierre et saint Jean tout au moins ont droit à être cités auprès de lui (3). La première Épître de saint Pierre est adressée aux élus qui habitent la dispersion, Pont, Galatie, Cappadoce, Asie et Bithynie, ce qui nous laisse croire que le chef des apôtres a parcouru ces différentes régions. Nous savons en tout cas qu'il est allé à Antioche, et surtout que son ministère s'est exercé à Rome, où il a fini par trouver la mort (4).

(1) *Colos.*, IV, 15.

(2) *I Tim.*, V, 9-16. Les Actes apocryphes de Paul donnent une place considérable aux femmes. Nous y trouverons mentionnées une prophétesse de Corinthe, nommée Théonoé, une autre prophétesse appelée Myrte; Stratonice à Philippes; Eubulla et Artémilla à Ephèse, Phila à Antioche, Nympha à Myrrha; la reine Tryphaena; Aliné (Alypé) et Chrysa; Phirmilla et Phrontina, Lectra à Iconium. Au-dessus de toutes s'élève l'apôtre Thécla à Iconium. Si fortement dessinée est même la physionomie de sainte Thècle qu'on a peine à la regarder comme une invention du romancier. Cette femme est très probablement une personnalité historique. Sur tout cela, cf. A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 4e édit., Leipzig, 1928, pp. 589-611; E. von der Goltz, *Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche*, 2e édit., Leipzig.

(3) Il suffit de mentionner, pour mémoire, la tradition assez récente selon laquelle saint Jacques serait allé en Espagne.

(4) Cf. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, Berlin, 1927.

Quant à saint Jean, il a longuement vécu en Asie, et les lettres qui ouvrent l'Apocalypse sont adressées aux sept Eglises d'Ephèse, de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie et de Laodicée, dont l'apôtre connaît bien la situation troublée et les besoins actuels.

Ce n'est pas lui d'ailleurs qui a fondé ces Églises : saint Paul a longuement vécu à Éphèse; il a écrit des lettres aux Colossiens et aux Laodicéens. Bien avant le temps où nous constatons l'activité de saint Jean en Asie, nous y trouvons donc des communautés solidement implantées. La fondation des Églises d'Asie pose devant nous un problème que nous retrouverons désormais à chaque instant : quel en est le premier prédicateur?

Lorsque saint Paul arrive à Éphèse, il y trouve quelques disciples. Ceux-ci ont été instruits par un alexandrin d'origine juive, nommé Apollos, qui leur a enseigné à la fois le baptême de Jean et « les choses qui concernent Jésus » (1). Nous donnerions beaucoup pour avoir des détails sur Apollos, qui est assurément un des personnages les plus énigmatiques de l'antiquité chrétienne. Il nous apparaît en même temps comme un homme instruit dans les Écritures et comme un esprit assez brouillon, rempli de plus de zèle que de véritable prudence. A Éphèse, il ne parle pas du Saint-Esprit à ses auditeurs, et il se contente de leur administrer le baptême de Jean, si bien que saint Paul, en arrivant dans cette ville, se voit obligé de les baptiser au nom de Jésus et de leur imposer les mains pour leur communiquer le Saint-Esprit (2). A Corinthe, où il va ensuite, il fonde involontairement un parti et sème la division dans la commu-

(1) *Act. Apost.*, XVIII, 24-25.

(2) *Act. Apost.*, XIX, 1-7. On peut pourtant se demander si les disciples dont il est question dans ces versets ont été formés par Apollos ou s'ils lui sont étrangers. Apollos lui-même a certainement fini par être instruit dans la vraie doctrine, sans quoi Aquila et Priscille ne l'auraient pas recommandé aux frères de Corinthe *Act. Apost.*, XVIII, 27.

nauté (1). Ce n'est pas qu'il soit mal disposé : lorsque saint Paul parle de lui, il le fait avec considération et sympathie, ce qui nous permet de croire qu'il estime son activité; mais il n'a peut-être pas tout le discernement qu'il faudrait pour annoncer le Christ en toute vérité, et son œuvre nous semble au total décevante.

S'il est probable qu'Apollos a le premier prêché à Éphèse, nous ignorons quels ont été les apôtres de Colosses et de Laodicée. Saint Paul s'intéresse aux chrétientés de ces villes puisqu'il leur écrit; mais il ne les a pas personnellement visitées; à plus forte raison ne les a-t-il pas fondées. Sans doute quelques-uns de ses auditeurs ont-ils eu l'occasion d'annoncer le Christ à des habitants de Colosses et de Laodicée; des communautés ont alors pris naissance, d'autant plus exposées aux séductions de l'hérésie qu'elles n'ont pas entendu la parole autorisée d'un Apôtre. Lorsque saint Paul s'adresse à elles, ses conseils se font particulièrement instants.

Pas plus que les Églises d'Asie, l'Église de Rome n'a saint Paul pour fondateur. On voudrait pouvoir affirmer que saint Pierre en a été le premier missionnaire : cela même est loin d'être assuré. Si nous sommes certains que saint Pierre est venu à Rome, s'il est même vraisemblable qu'il a une première fois séjourné dans cette ville sous le règne de Claude, nous ne savons pas s'il n'y a pas rencontré déjà quelques chrétiens. Parmi les Juifs qui étaient à Jérusalem le jour de la Pentecôte, l'auteur des Actes mentionne des habitants de Rome : l'un ou l'autre d'entre eux n'a-t-il pas, à son retour dans sa patrie, raconté à ses parents et à ses amis les merveilles dont il avait été témoin et n'a-t-il pas ainsi préparé les voies à l'Évangile? Si Claude a chassé de Rome les Juifs, qui y soulevaient d'ardentes disputes à l'occasion du Christ, n'est-ce pas que déjà le nom du Seigneur était bien connu

(1) *I Cor.*, III, 4. Cf. E.-B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. XIX-XX.

parmi eux et qu'il avait dû être annoncé longtemps auparavant? Lorsque saint Paul enfin, dans la lettre aux Romains, salue Andronicus et Junias, ses parents et ses compagnons de captivité, qui sont notables parmi les apôtres et qui ont été avant lui dans le Christ (1), ne fournit-il pas un témoignage en faveur de l'antiquité de l'Église romaine? Autant de problèmes sans réponse, mais dont le seul énoncé est déjà suggestif.

Alexandrie est, après Rome, la plus grande ville du monde. Son port est sans cesse visité par des navires de toute provenance. Les Juifs, plus ou moins fortement hellénisés, y sont nombreux et influents; ils entretiennent avec Jérusalem et la Palestine des relations fréquentes : il ne nous est pas permis de croire que l'Évangile est resté longtemps inconnu dans un tel milieu. Une vieille tradition attribue à saint Marc la fondation de l'Église d'Alexandrie; si nous n'avons pas de raison pour la rejeter, nous gardons le droit de penser que, même avant la venue de saint Marc, il y eut en Égypte un certain nombre de disciples (2). Apollos est vraisemblablement l'un d'eux. Les autres nous sont inconnus. La précoce vitalité des chrétientés égyptiennes ne fait d'ailleurs aucun doute : l'Épître de Barnabé, qui semble bien une production alexandrine, est peut-être de très peu postérieure à l'an 70, auquel cas elle serait le plus ancien monument de la littérature chrétienne non canonique.

Nous ignorons quels ont été les premiers missionnaires de l'Afrique, de la Gaule, de l'Espagne. Des traditions, tardives pour la plupart, ont essayé de suppléer ici au

(1) *Rom.*, XVI, 7.

(2) La lettre de Claude aux Alexandrins, dans laquelle il est question de révoltes parmi les Juifs, ne semble décidément pas pouvoir s'appliquer à des querelles soulevées au sujet du christianisme. Cf. S. Lösch, *Epistula Claudiana. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum*, Rottenburg, 1930. Il ne suit pas de là que le christianisme n'ait pas été prêché très tôt à Alexandrie.

silence de l'histoire et ont attribué soit à des apôtres soit du moins à des disciples des apôtres la gloire d'avoir fondé les plus anciennes chrétientés de l'Occident. La réalité est beaucoup plus simple. L'Évangile s'est répandu de proche en proche depuis Jérusalem et l'Orient, et il a été annoncé au hasard des circonstances, par des marins, par des commerçants, par des soldats, par des esclaves. On voyageait beaucoup au 1er siècle. Nous avons déjà remarqué qu'avant même d'être allé à Rome, saint Paul connaissait plusieurs membres de l'Église romaine, à qui il envoyait ses salutations : il les avait rencontrés en Orient et il aimait à se rappeler à leur souvenir. A Carthage, à Marseille, à Lyon, à Carthagène, à Barcelone, des faits semblables se sont reproduits. Dans les synagogues, les Juifs de la dispersion ont entendu raconter par leurs frères qui étaient allés en pèlerinage à Jérusalem les événements qui ont suivi la mort du Christ et sa résurrection, le miracle de la Pentecôte, les premières conversions, la mise à mort d'Étienne, la force croissante de l'Église. Dans les ports et dans les marchés les commerçants syriens ont fait part aux négociants indigènes avec qui ils se trouvaient en rapport de la vitalité de la communauté antiochienne, des miracles et des prodiges qui avaient accompagné la prédication de Paul et de ses auxiliaires. Dans les maisons des riches, les esclaves phrygiens, lydiens, macédoniens ont fait des récits analogues à leurs frères de misère, sinon à leurs maîtres. Tels ont été un peu partout les premiers missionnaires.

On peut rapprocher cette propagande anonyme de celle que faisaient alors, en faveur de leurs mystères, d'autres Orientaux. Sans doute le succès du christianisme a été plus étendu, plus rapide et surtout plus durable que celui de toutes les religions à mystère. Ces religions cependant ont rencontré un peu partout de nombreux adeptes, et si elles ont réussi à se propager, leur succès est dû au zèle de leurs prédicateurs inconnus. Religion de soldats, le mithriacisme a surtout gagné à sa doctrine

les légionnaires stationnés aux frontières de l'empire. Jusque sur les rives du Rhin, jusqu'aux extrémités de la Grande-Bretagne, on trouve les indices de son culte et les preuves du succès de sa propagande. Les mystères d'Isis ont conquis beaucoup de fidèles en Italie et en Afrique, et c'est à un Africain, Apulée, que nous devons la meilleure description littéraire que nous en avons (1). Il serait facile de signaler bien des faits analogues.

Si les religions orientales ont pu de la sorte s'étendre de proche en proche grâce à l'exemple ou aux conseils donnés par leurs fidèles, à plus forte raison comprend-on qu'il en ait été de même du christianisme. Beaucoup d'âmes sont venues à l'Évangile, attirées par le merveilleux spectacle de la fraternité chrétienne : la charité à l'égard des pauvres, des orphelins, des veuves était à elle seule une prédication, plus éloquente et plus persuasive que les discours les plus étudiés des rhéteurs en renom. D'autres se sont laissé conquérir par la doctrine du salut et de la liberté : quelle saisissante affirmation pour tous les humiliés de ce monde, pour les esclaves, pour les travailleurs, que ces simples paroles : « Désormais il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni barbare, ni Scythe, ni homme, ni femme, ni libre, ni esclave... Vous êtes tous libres de la liberté à laquelle nous a rachetés le Christ. » Et, cela était vrai. Il suffisait de prendre part à une assemblée chrétienne pour se rendre compte de l'égalité qui régnait entre tous ses membres, pour être le témoin de la joie profonde que provoquait chez tous l'amour du Christ Sauveur. D'autres encore ont été entraînés par les miracles et les signes : les lettres de saint Paul s'accordent avec les *Actes des Apôtres* pour nous apprendre que les prodiges ont été particulièrement nombreux dans la primitive Église. Il serait peut-être imprudent d'en exagérer

(1) Cf. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II, Paris, 1911. Cet ouvrage essaie de donner les éléments d'une statistique sur la propagation des cultes orientaux dans l'empire.

la portée, mais ce serait rendre inintelligible toute cette histoire que de les nier d'un seul coup. Lorsque, dans la première Épître aux Corinthiens, Paul rappelle ses instructions sur le bon usage des charismes, il donne l'impression que ses fidèles vivaient dans une atmosphère imprégnée de surnaturel, et l'on ne saurait douter que le spectacle des faveurs accordées aux croyants par l'Esprit-Saint a exercé son influence sur ses témoins émerveillés.

*
* *

En tout cela, nous ne voyons pas s'exercer, du moins d'une façon habituelle, l'action directe du clergé. Le clergé existe cependant, mais son rôle propre n'est pas d'opérer des conversions et d'attirer au christianisme ceux du dehors, qu'ils soient juifs ou gentils. Il consiste beaucoup plutôt à diriger ceux qui sont déjà conquis à la doctrine évangélique, à présider les réunions liturgiques, à consacrer l'Eucharistie, à prendre soin des pauvres. Lorsque, dans les Épîtres pastorales, saint Paul énumère les qualités requises pour l'épiscopat et le diaconat, il ne mentionne pas le zèle pour le salut des âmes et il ne paraît pas s'imaginer que les épiscopes et les diacres aient à annoncer la bonne nouvelle à des étrangers. Si les épiscopes doivent être capables d'enseigner (1), c'est parce que leurs ouailles ont besoin, même après leur adhésion à l'Évangile, d'une instruction qui leur manque. Baptisés bien souvent aussitôt que convertis, sans avoir encore reçu une connaissance approfondie du mystère chrétien (2), les néophytes ne doivent pas tarder à appren-

(1) *I Tim.*, III, 2 ; *Tit.*, I, 9.

(2) L'eunuque de la reine d'Éthiopie demande au diacre Philippe de le baptiser, immédiatement après avoir entendu expliquer la prophétie du serviteur de Jahvé. Philippe se contente, pour lui accorder le baptême, de sa profession de foi : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu », *Act. Apost.*, VIII, 36-38. Un pareil néophyte avait grand besoin d'une instruction complémentaire. Le

dre l'histoire de Jésus, depuis son baptême par saint Jean jusqu'à sa mort et à sa résurrection; ils doivent à plus forte raison étudier la doctrine du salut transmise par le Christ. Dès les origines, le christianisme est une orthodoxie; il possède un corps de doctrines que l'on n'a pas le droit de rejeter sans tomber dans l'hérésie. Il appartient aux épiscopes de veiller sur l'intégrité de la foi chez les fidèles en leur découvrant progressivement le mystère du Christ et en les mettant en garde contre tous les risques d'erreur. Leurs fonctions d'enseignement ne paraissent pas aller beaucoup plus loin : au plus peut-on supposer qu'ils ont parfois affaire, dans leur propre cité, à des contradicteurs et qu'ils doivent être capables de répondre victorieusement à leurs objections (*Tit*, 1, 9).

Il faut d'ailleurs insister sur l'existence de ce clergé sédentaire et sur son rôle. Aussitôt qu'il y a, dans une cité, un groupe de fidèles assez important pour constituer une Église — et apparemment ce groupe n'a pas besoin d'être très considérable — nous le voyons soumis à la direction d'un groupe d'anciens, de presbytres, qui portent également le nom et qui exercent les fonctions d'épiscopes. Les diacres les assistent, surtout en ce qui concerne l'administration des œuvres charitables. Les uns et les autres sont consacrés par l'imposition des mains, qui les sépare des simples fidèles et leur communique les grâces de l'Esprit-Saint.

La question qui se pose maintenant est précisément celle de l'origine de leur pouvoir. Si les premiers missionnaires ont été, comme nous l'avons vu, des hommes ou des femmes particulièrement zélés, qui, au hasard des circonstances, annonçaient la bonne nouvelle à leurs proches, ils n'ont évidemment pas eu l'autorité suffisante

centurion Corneille n'en sait pas beaucoup plus, bien qu'il soit l'objet de grâces toutes particulières, et les tout premiers convertis de Jérusalem sont peut-être encore moins instruits au moment de leur baptême. Cependant la catéchèse comprend, dès les origines, au moins le récit de la vie de Jésus et l'exposé de ses enseignements.

pour instituer des épiscopes et des diacres. Au cours de ses grandes missions, saint Paul se réserve le choix des presbytres; lorsqu'il adresse aux presbytres d'Éphèse son discours d'adieu, il leur rappelle que l'Esprit-Saint les a placés pour conduire l'Église de Dieu; dans les Pastorales, il recommande à ses disciples de ne pas imposer trop vite les mains à qui que ce soit. Comment croire que de simples fidèles pourraient donner à d'autres des pouvoirs qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes?

Peut-être serait-on tenté de rappeler que la prédication est, selon saint Paul, un charisme, et que, dès lors, remplis du Saint-Esprit, les missionnaires sont, partout où ils passent, de véritables chefs. Il suffit de relire les textes pour voir le caractère fantaisiste d'une pareille hypothèse.

Dans la première Épître aux Corinthiens, saint Paul s'exprime ainsi : « Vous êtes le corps du Christ et membres pour votre part. Et Dieu a placé dans l'Église d'abord des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des didascales, ensuite des vertus, ensuite des charismes de guérison, des secours, des gouvernements, des langues diverses. Tous sont-ils apôtres? Tous sont-ils prophètes? Tous sont-ils didascales? Tous peuvent-ils faire des miracles? Tous ont-ils des charismes de guérison? Tous parlent-ils en langues? Tous interprètent-ils? Désirez donc de plus grands charismes (1). » Dans l'Épître aux Ephésiens, il revient sur la même doctrine : « Dieu lui-même a donné les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et didascales, pour la consommation des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ (2). »

On ne saurait douter que, dans ses énumérations, saint Paul se propose de mettre en relief le rôle de diverses catégories de fidèles. Au premier rang, il n'hésite pas à

(1) *I Cor.*, XII, 27-31.
(2) *Ephes.*, IV, 11-12. Voir encore *Rom.*, XII, 6-8.

placer les apôtres, par où il faut entendre, selon toute probabilité, non seulement les Douze, mais tous les missionnaires qui les secondent dans leurs prédications, tels Silas, Timothée, Apollos, d'autres encore. Viennent ensuite les prophètes : de ceux-ci quelques-uns, comme Agabus, ont le don de connaître l'avenir et la mission de l'annoncer, d'autres possèdent « le discours de sagesse, ils sont capables à la fois de sonder tous les mystères et d'éclaircir toute la gnose (1) ; d'autres enfin occupent un rang inférieur parmi les pneumatiques, et leur rôle est de parler dans les assemblées pour l'édification des frères (2). Les didascales sont cités au troisième rang : ce sont, semble-t-il, « des chrétiens d'instruction supérieure, que l'Église chargeait de préparer les catéchumènes au baptême, puis de les entretenir dans la connaissance de la doctrine : on pourrait les appeler des catéchistes. Le « discours de science » devait être pour eux le charisme le plus enviable, et qui vivifiait le plus leur fonction, à laquelle il était du reste proportionné (3) ».

Il faut remarquer cependant qu'il n'y a pas, entre ces différentes catégories de prédicateurs, d'infranchissables barrières. Un même personnage peut à la fois être prophète et didascale : tel est le cas des missionnaires d'Antioche, Barnabé, Simon le Noir, Lucius de Cyrène, Manahen et Saul. Parmi eux, Barnabé et Saul sont expressément désignés par l'Esprit-Saint pour entreprendre une œuvre nouvelle, et après avoir reçu l'imposition des mains, ils inaugurent leurs grands voyages de mission (4). Saint Paul déclare, dans les Épîtres à Timothée, qu'il a été établi comme apôtre et didascale (5), et, dans le Pasteur d'Hermas, apôtres et didascales sont étroite-

(1) *I Cor.*, XIII, 2.
(2) *I Cor.*, XIV, où la prophétie est comparée et préférée au parler en langues.
(3) É.-B. Allo, *Saint Paul, La première Épître aux Corinthiens*, p. 336.
(4) *Act. Apost.*, XIII, 1-3.
(5) *I Tim.*, II, 7 ; *II Tim.*, I, 11.

ment associés : ce sont eux qui prêchent dans le monde entier et qui annoncent d'une manière respectable et chaste la parole du Seigneur (1). Saint Irénée attribue à saint Jean-Baptiste la place d'un prophète et d'un apôtre (2), et, selon saint Hippolyte, saint Jean est à la fois un apôtre et un prophète (3). Si les termes qui désignent ces différentes fonctions ne sont pas interchangeables, du moins ne sont-ils pas exclusifs l'un de l'autre.

Ajoutons que les évangélistes, signalés à la suite des prophètes dans l'Épître aux Ephésiens, ne constituent pas davantage une catégorie fermée. Le diacre Philippe reçoit ce titre dans les *Actes des apôtres* (4), et saint Paul le donne également à Timothée (5). Or, « ces deux personnages méritent le glorieux qualificatif d'apôtres au sens indiqué ci-dessus; s'ils sont appelés évangélistes, c'est qu'ils sont désignés par une de leurs fonctions, la principale, celle de prédicateurs de l'Évangile (5) ».

La *Doctrine des Apôtres*, — dans la mesure du moins où l'on peut s'appuyer sur son témoignage (7), — nous apporte de précieux renseignements sur la vie des prédicateurs itinérants à l'âge subapostolique, mais elle les distingue soigneusement des épiscopes et des diacres : « Si quelqu'un vient à vous et vous enseigne tout ce qui vient d'être dit, recevez-le; mais si le prédicateur lui-même, étant perverti, enseigne une autre doctrine et travaille à détruire, ne l'écoutez pas. Enseigne-t-il au contraire pour accroître la justice et la connaissance du Seigneur, recevez-le comme le Seigneur.

(1) Hermas, *Pastor*, Similit. IX, 15, 4 b; 16, 5; 25, 2. Cf. Vis. III, 5, 1.
(2) Irénée, *Advers. Haeres.*, III, 11, 4.
(3) Hippolyte, *De Antechristo*, 50.
(4) *Act. Apost.*, XXI, 8.
(5) *II Tim.*, IV, 5.
(6) E.-B. Allo, *op. cit.*, p. 337.
(7) On sait que la valeur de ce témoignage a été récemment contestée et, semble-t-il, pour de bonnes raisons. Cf. J. Muilenburg, *The literary relations of the epistle of Barnabas and the teaching of the twelve Apostles*, Marbourg, 1929.

« A l'égard des apôtres et des prophètes, agissez selon le précepte de l'Évangile de la manière suivante : que tout apôtre arrivant chez vous soit reçu comme le Seigneur; mais il ne restera qu'un seul jour, ou un second en cas de besoin; s'il reste trois jours, c'est un faux prophète. A son départ, que l'apôtre ne reçoive rien, sinon du pain pour gagner un gîte. S'il demande de l'argent, c'est un faux prophète...

« Tout vrai prophète voulant s'établir chez vous mérite sa nourriture; pareillement le didascale véritable gagne lui aussi, comme l'ouvrier, sa nourriture. Tu prendras donc, du pressoir et de l'aire, des bœufs et des brebis, les prémices de tous les produits; tu les donneras aux prophètes, car ils sont vos grands prêtres; et si vous n'avez pas de prophètes, vous donnerez aux pauvres (1). »

On sent passer dans ces lignes je ne sais quelle défiance pour ces missionnaires de passage; et l'auteur de la *Didachè* exprime sans doute les idées d'une communauté déjà installée, fortement organisée autour de ses chefs. Assurément, on n'ose pas rejeter complètement les prédicateurs de passage : ce sont des frères qui ont droit à l'hospitalité; bien plus, ce sont souvent des inspirés sur qui le Saint-Esprit a répandu des grâces de choix, et les hommes n'ont pas le droit d'entraver l'œuvre de l'Esprit. Cependant, il faut se montrer prudent à leur égard : on les éprouvera donc sur leur doctrine et sur leur genre de vie. S'ils sont infidèles à la doctrine traditionnelle ou s'ils enseignent des nouveautés dangereuses, s'ils demandent de l'argent, s'ils ne conforment pas leur vie à leur prédication, on devra les écarter impitoyablement. Les uns ou les autres, parmi les prophètes, pourront, il est vrai, se livrer à des actes étranges, prononcer des paroles inintelligibles (2) : on se gardera bien de les condamner en

(1) *Doctr. Apost.*, XI, 1-6; XIII, 1-4.

(2) Cf. *Doctr. Apost.*, XI, 11 : « Tout prophète éprouvé, véridique, qui opère en vue du mystère cosmique de l'Église, mais qui n'instruit pas les autres à exécuter les choses qu'il fait lui-même, ne

pareil cas, pour ne pas encourir le risque de condamner l'Esprit-Saint lui-même, mais on les abandonnera au jugement de Dieu. En toute hypothèse, on devra interdire aux missionnaires de séjourner plus d'un jour ou deux, trois au plus, dans la communauté. Ils n'ont aucun droit à manger le pain destiné aux pauvres, et s'ils veulent s'établir à demeure qu'il soit bien entendu qu'ils seront obligés de travailler et de gagner leur vie, moyennant quoi ils seront entourés du respect des fidèles qui leur donneront même les prémices de leurs récoltes (1).

Il semblerait, à lire de tels conseils, que les auteurs de la *Didachè* se soucient peu de la conversion du monde. Ce serait oublier les admirables prières qu'il fait un peu plus haut pour l'Église dispersée dans l'univers entier. Son but est ici de l'ordre pratique, et ses conseils ne sont inspirés que par le souci de la paix. Dans une communauté régulière les vrais chefs ne sont pas les prophètes, malgré les faveurs spirituelles dont ils ont été l'objet, ce sont les épiscopes et les diacres.

Sans doute, les termes en question ne s'excluent pas nécessairement. Les didascales dont parle l'Épître aux Ephésiens sont joints aux pasteurs, sinon identifiés à eux (2). Dans la *Didachè*, les prophètes peuvent, semble-

doit pas être jugé par nous. C'est Dieu qui le jugera, et d'ailleurs les anciens prophètes ont agi de même. » Il est difficile de préciser ce qu'est le mystère cosmique de l'Église. Mais on peut croire que les prophètes accomplissent des actes symboliques, semblables à ceux de Jérémie ou d'Ezéchiel.

(1) Il y a, semble-t-il, un peu d'incohérence dans les prescriptions de la *Didachè*. L'auteur semble se montrer plus sévère à l'égard des apôtres qui doivent partir avant la fin du second jour qu'à celui des prophètes qui peuvent rester trois jours. Ces derniers ont même le droit de demeurer s'ils consentent à travailler. Pourquoi alors leur donner les prémices? Ne gagnent-ils pas déjà leur vie par leurs occupations professionnelles? Le détail du texte reste obscur.

(2) *Ephes.*, IV, 11. « ... d'autres pasteurs et didascales », écrit saint Paul. Faut-il croire que les pasteurs et les didascales, différents les uns des autres, forment ensemble une catégorie inférieure aux trois précédentes? ou au contraire les pasteurs sont-ils identifiés

t-il, célébrer l'Eucharistie, ils ont le droit de rendre grâces aussi longtemps qu'ils le veulent (1). A une date postérieure, il est vrai, l'évêque de Smyrne, saint Polycarpe, est appelé « un didascale apostolique et prophétique en nos temps, l'évêque de l'Église catholique qui est à Smyrne (2) ». Il est d'ailleurs évident que les membres de la hiérarchie peuvent recevoir des charismes extraordinaires. Sans aller jusqu'à penser que les apôtres et leurs successeurs ont choisi de préférence les chefs des Églises parmi les charismatiques (3), on n'a pas de raison décisive pour croire qu'ils les ont évités ; et aucun homme ne peut empêcher l'Esprit-Saint de faire tomber ses grâces sur des évêques ou des diacres déjà ordonnés (4).

Dans ces conditions, a-t-on le droit d'opposer, comme l'ont fait quelques historiens, la hiérarchie de gouvernement et la hiérarchie charismatique? Non, mais tout au plus celui de les distinguer. Encore est-il imprudent de parler de hiérarchie charismatique, car le propre des charismes est d'être incomparables les uns aux autres. L'Esprit souffle où il veut. Il donne à chacun ce qu'il lui plaît de donner. Il se retire même quand il le juge à propos. Les communautés primitives, certaines d'entre elles tout au moins, ont été favorisées de ses dons ; mais nous n'avons pas de raison pour croire que les fidèles de Rome ont jamais connu les transports, les glossolalies, les prophéties qui risquaient parfois de troubler l'ordre dans la communauté de Corinthe. Nous constatons seulement que, lorsqu'une Église est fondée, cette Église nouvelle

aux didascales, les mêmes hommes exerçant une double fonction d'enseignement et d'administration? La seconde interprétation paraît plus probable.

(1) *Doctrina Apostol.*, x, 7.

(2) *Martyr. Polycarpi*, xvi, 2.

(3) E.-B. Allo, *op. cit.*, p. 339.

(4) Sur les apôtres, prophètes et didascales, on peut voir entre autres A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 4e édit., t. I, p. 340-377 ; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1910, pp. 35-45, 115-146.

possède, comme un élément essentiel de sa vie, des chefs chargés de l'administration, et tout spécialement d'accomplir les fonctions liturgiques. Ces chefs, par contre, ne s'occupent pas de ce qui se passe en dehors de leur propre Église (1). Ils n'ont surtout pas la charge de l'apostolat missionnaire parmi les païens. Cette besogne est généralement accomplie par d'autres.

Par la force des choses cependant, les clergés locaux et les prédicateurs itinérants ne restent pas sans rapports. Lorsque, dans une ville, il y a un assez grand nombre de convertis pour constituer une communauté, celle-ci a besoin d'un évêque, de prêtres, de diacres. Les uns et les autres ne peuvent être consacrés que par des hommes qui possèdent déjà ce pouvoir, nous dirions aujourd'hui avec précision, par des évêques. L'Église nouvelle se rattache ainsi tout naturellement aux Églises plus anciennes. Elle n'est pas, dans sa constitution, l'œuvre d'un individu sans mandat, mais bien la filiale d'une autre Église qui la prend en quelque sorte sous sa protection. Les travaux préliminaires, les premières conversions, ont bien pu être faits par un homme que seul animait le zèle pour le salut des âmes. Dès qu'il s'agit d'organiser, il faut s'adresser à l'Église officielle. Saint Clément de Rome nous explique cela, dès la fin du premier siècle, avec une netteté et une précision remarquables : « Les apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé

(1) Il va sans dire que cette formule ne doit pas être entendue d'une manière absolue. Dès les origines, le sens de la catholicité est très vivant dans les églises locales : saint Paul organise partout des collectes en faveur des saints de Jérusalem. Les Épîtres de l'Apôtre sont lues dans des communautés différentes de celles auxquelles elles ont été adressées, et l'Apôtre lui-même demande que l'on communique ses lettres. L'Église de Rome écrit à l'Église de Corinthe dès qu'elle apprend l'existence des troubles qui la divisent. Saint Ignace d'Antioche s'adresse aux Ephésiens, aux Tralliens, aux Magnésiens, aux Smyrniotes, aux Philadelphiens, aux Romains On pourrait multiplier les exemples, si tel était notre sujet.

par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ : ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. Munis des instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ et pleinement convaincus par sa résurrection, les apôtres, affermis par la parole de Dieu, allèrent, avec l'assurance du Saint-Esprit, annoncer la bonne nouvelle, l'approche du royaume de Dieu. Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémices et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants... Ils prirent ensuite cette règle, qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur ministère. Ceux qui ont été mis en charge par les apôtres, ou plus tard par d'autres personnages éminents, avec l'approbation de toute l'Église, qui ont servi d'une façon irréprochable le troupeau du Christ avec humilité, tranquillité et distinction, à qui tous ont rendu bon témoignage depuis longtemps, nous ne croyons pas juste de les rejeter du ministère (1). » On ne saurait mieux dire, et c'est à peine si saint Irénée trouvera plus tard des formules plus explicites pour marquer la nécessité de la succession apostolique dans les Églises du Christ. « L'autorité épiscopale avec les pouvoirs qui la constituent, n'est pas, comme les magistratures des cités grecques, simplement issue du vote de l'assemblée; elle n'est pas un pouvoir délégué par cette assemblée, elle est un office que ceux qui en ont été investis passent à leurs successeurs, comme un héritage qui se transmet de mains en mains (2). »

(1) *I Clem.*, XLII, 1-4; XLIV, 2-3.

(2) P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 153.

Parmi bien d'autres textes de saint Irénée, contentons-nous de rappeler ceux-ci : *Advers. Haeres.*, III, 3, 1 : « Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre; et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque ad nos. » *Ibid.*, IV, 26, 2 : « Eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis... qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum... accepe-

Cela est capital. Qu'importe après tout que les grands ouvriers de l'évangélisation du vieux monde aient été, après les apôtres, des inconnus, sans autre force que leur foi et leur amour pour le Christ, et qu'ils n'aient reçu d'autre mission que celle qu'ils pouvaient occasionnellement tenir de l'Esprit-Saint? Ils pouvaient bien commencer l'œuvre; ils ne pouvaient pas la mener à terme. Capables de prêcher la doctrine et d'enseigner à leurs auditeurs bénévoles le salut par le Christ, ils pouvaient à la rigueur administrer le baptême à ceux que la grâce avait touchés (1). Ils n'avaient pas le pouvoir de faire davantage. Sans évêque pas d'ordinations sacerdotales ou diaconales; sans évêque pas d'Eucharistie (2). Or, l'évêque ne se trouvait que dans les communautés plus anciennes, auxquelles on était ainsi amené à se rattacher par des liens indissolubles.

Dès les origines, l'hérésie a menacé le christianisme, et les apôtres ont déjà eu à lutter contre elle : l'hérésie c'est-à-dire la séparation, l'indépendance, la rupture. Si les missionnaires anonymes qui ont travaillé à la propagation du christianisme n'avaient pas été de toute leur âme attachés à la tradition dont les évêques étaient les dépositaires; bien plus, si leur prédication même n'avait pas été surveillée, contrôlée, et au besoin condamnée par les évêques chargés de veiller à l'intégrité du dépôt, comment la doctrine du Christ aurait-elle pu se répandre dans le monde entier sans souffrir aucun dommage?

Il n'y a pas de chrétien sans Église. Où que ce soit, le chrétien se rattache à une Église; il fait partie d'une communauté. Même s'il est seul dans un pays lointain, s'il est condamné à vivre momentanément au milieu des païens sans avoir un frère sur qui il puisse s'appuyer, il

runt; reliquos vero qui absistunt a principali successione et quocumque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes. »

(1) Encore saint Ignace d'Antioche dira-t-il qu'il n'est pas permis de baptiser en dehors de l'évêque, *Smym.*, VIII, 2.

(2) Ignace d'Antioche, *Smym.*, VIII, 1.

continue à faire partie de l'Église dans laquelle il a été baptisé, dans laquelle il a reçu l'Eucharistie. Et lorsqu'il a réussi peut-être à gagner au Christ quelques âmes, les nouveaux convertis ne seront pleinement chrétiens que le jour où ils posséderont, à leur tour, une Église organisée avec le concours indispensable d'une Église plus ancienne. Ainsi se noue la chaîne.

Les premiers missionnaires, j'entends ceux qui, avec les apôtres ou après eux, ont travaillé à propager le christianisme, n'ont sans doute été ni des évêques, ni des prêtres ; ils n'ont pas participé au sacerdoce du Christ, mais leur œuvre n'a été vraiment complète, elle n'a trouvé son achèvement que par l'intervention des évêques, des prêtres, des diacres, administrateurs des sacrements, gardiens de la doctrine, détenteurs de l'autorité. Pas de chrétiens sans Église, disions-nous tout à l'heure. Il faut ajouter, ce qui est l'évidence même : pas d'Église sans évêque. Les charismatiques eux-mêmes sont soumis à l'évêque et ne peuvent rien sans lui : telle est la loi.

Lorsque la conquête chrétienne aura fait assez de progrès, lorsque l'autorité du Siège apostolique se sera suffisamment affirmée, le pape et les évêques prendront eux-mêmes la direction du mouvement missionnaire. Il n'en va pas encore ainsi au premier siècle : « Le christianisme gagne (alors) de proche en proche, obscurément, s'étendant étape par étape, par les grandes voies romaines : l'évangélisation de l'Afrique romaine, par exemple, n'a pas d'histoire ; l'évangélisation de la Grande-Bretagne pas davantage (1). » Cependant, partout l'évêque intervient puisqu'il est le chef de toute véritable Église et que sans lui rien ne peut être achevé. Ce n'est guère qu'en apparence que les missions ont changé d'aspect. Dans la réalité, elles n'ont jamais pu se passer du concours actif du sacerdoce.

Dijon. G. Bardy.

(1) P. Batiffol, *op. cit.*, p. 487.

L'Illumination spéciale du Saint-Esprit

Au sujet de cette question, nous avons reçu la lettre suivante, du R. P. Lithard, des Pères du Saint-Esprit; nous l'insérons volontiers, en la faisant suivre de la réponse du P. Garrigou-Lagrange.

Mon Révérend Père,

La Vie Spirituelle du 1er novembre a publié un petit article à l'occasion d'une note, parue sous mon nom, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. J'aimerais y ajouter quelques précisions, et j'ai confiance que vous serez aussi accueillant que l'a été le R. P. Garrigou-Lagrange quand je lui ai parlé de la question où je le mettais en cause. Je serai discret.

Je me trouve facilement d'accord avec le R. P. Garrigou-Lagrange pour la distinction à faire entre les secours qui soutiennent notre initiative personnelle et ceux qui manifestent l'initiative divine. Dans les premiers, le mode est purement humain, et nous n'en avons aucune expérience: les autres, au contraire, portent la marque des Dons par lesquels nous les recevons : ils sont « instinctifs », et nous nous en rendons facilement compte; il y a expérience de passivité.

Mais je faisais observer que les secours reçus par les Dons ne semblent pas tous de même nature, et le R. Père ne paraît pas disposé à le concéder. Pourquoi, dit-il,

« l'illumination spéciale ne suffirait-elle pas », dans le deuxième cas comme dans le premier? — C'est que l'expérience des mystiques semble bien exiger un autre mode d'illumination dans la contemplation infuse. Alors qu'auparavant, sous l'action nettement instinctive des grâces, soit d'oraison, soit d'action, ils n'ont conscience que de leurs actes, lesquels actes sont d'ailleurs à leur portée, le goût instinctif mis à part, avec les seuls secours concédés à leur initiative personnelle, dans la contemplation infuse, ils ont en plus conscience de se trouver en contact avec Dieu, au point qu'ils parlent avec assurance de *voir*, de *sentir*, de *toucher* Dieu. Et ce n'est plus seulement la passivité de cet acte spécifique qui échappe à toutes leurs humaines possibilités. Ce qui nous fait dire que ces actes sont doublement infus et surnaturels. Et c'est ici que les heureux privilégiés parlent d'expérience nettement nouvelle, autre, les introduisant comme dans un autre monde : ce que l'on savait par la foi, on le goûte dans la foi. Ce sont évidemment encore les Dons qui servent à recevoir ces grâces, puisqu'ils sont, de leur nature, comme le Révérend Père en convient volontiers, « habitus receptivi », et non « operativi », comme le sont les vertus.

Ne faut-il pas, d'ailleurs, au-delà de la contemplation infuse indistincte, admettre des secours d'autre nature pour la contemplation infuse distincte exigeant des espèces infuses qui la rendent extraordinaire? Dieu est riche, donc varié dans ses libéralités.

Mais bien volontiers j'admets avec le Révérend Père que les transitions sont divinement douces, insinuations à peine perceptibles d'abord, et dont la nature reste dans un lointain plein de mystère pour ne s'accuser que progressivement. N'en est-il pas ainsi dans toutes les œuvres de Dieu? Si l'on a du mal à dire où cesse une couleur et où en commence une autre, dans l'œuvre de la nature, faut-il s'étonner de notre ignorance dans le travail de la grâce?

Réponse du R. P. Garrigou-Lagrange

L'illumination spéciale du don de sagesse suffit à la contemplation infuse

A la question posée ici par le R. P. Lithard, nous avions déjà répondu dans le Supplément de *La Vie Spirituelle* du 1er novembre : *Ce qu'il y a de nouveau dans la contemplation infuse*. Nous ajouterons, pour compléter, les remarques suivantes :

1° Pour expliquer ce qu'il y a de nouveau dans la contemplation infuse, nous rappelons *la différence spécifique des dons du Saint-Esprit et des vertus chrétiennes* en soulignant ceci que les dons nous disposent à *recevoir* l'inspiration spéciale du Saint-Esprit qui, *au-dessus de la délibération discursive*, nous meut à des actes infus, *auxquels nous n'aurions pas pu nous porter nous-mêmes* délibérément par les seules vertus, avec le secours de la grâce actuelle coopérante. Ainsi, avons-nous dit, il y a une différence notable et plus qu'une différence de degré, pour la barque, entre avancer à force de rames et avancer sous l'influence d'un vent favorable, bien que, parfois, la brise favorise le travail des rameurs sans le rendre inutile. — De même les dons s'exercent de façon latente dans la vie ascétique, et même quelquefois de façon manifeste, mais rare; lorsque leur influence devient *à la fois fréquente et manifeste* aux yeux d'un directeur expérimenté, alors la vie mystique commence. Elle est assez facile à discerner par *les trois signes* que donne saint Jean de la Croix de la *purification passive des sens*, où commence, dit-il, la *contemplation infuse* (cf. *Nuit obscure*, l. I, c. 8, 9, 14).

Nous avons noté aussi que le caractère *nouveau* de la contemplation infuse apparaît davantage lorsqu'on passe de la méditation discursive (symbolisée par exemple par

la *noria*) à la *quiétude consolée* (IVe Demeure); tandis que ce caractère nouveau apparaît moins lorsqu'on passe, comme il arrive d'ordinaire, de la méditation discursive à la *quiétude aride* de la nuit passive des sens.

⁂

2° Nous admettons *une grande variété dans les dons*, puisque chacun a sa spécification distincte. Par exemple, parmi les dons intellectuels, celle du don de conseil, qui est seulement d'ordre pratique, supplée aux imperfections de la prudence même infuse; le don de science, qui s'exerce souvent dans l'aridité de la nuit des sens, nous montre, soit le néant de la créature et la gravité du péché, soit le symbolisme des choses sensibles par rapport aux choses divines. Le don d'intelligence nous donne une *pénétration spéciale* des vérités de la foi, comme il arrive en particulier dans la nuit de l'esprit, malgré la grande aridité spirituelle qui s'y trouve. Le don de sagesse enfin nous donne une *connaissance quasi expérimentale de la présence de Dieu en nous* par l'affection toute filiale, par l'amour infus, que Dieu nous inspire pour lui (cf. S. Thomas, *Comm. Ep. ad Rom.*, VIII, 16).

⁂

3° Nous avons souvent noté aussi que chez certaines âmes mystiques les dons intellectuels, même celui de sagesse, interviennent, non pas sous la forme d'une lumière éclatante, comme chez les grands contemplatifs, mais sous la forme d'une *lumière diffuse*, qui est pourtant très précieuse, car elle éclaire d'en-haut toutes choses, en particulier notre conduite et le bien à faire aux âmes. C'est ce qu'on voit par exemple dans toute la vie apostolique d'un saint Vincent de Paul.

⁂

4° Ce que nous n'admettons pas, c'est qu'*un même*

« *habitus* », comme celui du don de sagesse, soit ordonné à des actes *de nature différente*, de telle manière que le *mode ordinaire* des premiers ne serait pas *ordonné* au *mode extraordinaire* des seconds. L'unité de l'*habitus* ne serait plus sauvegardée. Nous nous sommes longuement expliqué sur ce point (cf. *Vie Spirituelle*, 1er oct. 1933, Suppl., pp. [33]-[49]) et nous ne pouvons y revenir. — Il suffit de dire ici que saint Thomas admet bien que le même don, par exemple celui de sagesse, a des actes notablement différents sur la terre et au ciel, mais le mode terrestre dans l'obscurité de la foi est essentiellement *ordonné* au mode céleste, qui sera dans la clarté de la vision, et l'unité de l'*habitus* est ainsi sauvegardée. Elle ne le serait pas autrement.

Les dons nous disposent à *recevoir* une inspiration spéciale, mais en vue d'une *opération déterminée*, qui a un *objet formel*, lequel spécifie tel don plutôt que tel autre; par eux, comme dit saint Thomas, nous sommes plus passifs qu'actifs, mais chacun est un *habitus receptivus*, ordonné à une action spéciale et pas à des actions de différentes natures. C'est ainsi que la contemplation à laquelle le don de sagesse est ordonné mérite, par sa nature même, le nom d'*infuse*, car ELLE N'EST PAS EN NOTRE POUVOIR et requiert absolument une inspiration spéciale ou illumination du Saint-Esprit, que nous ne pouvons que recevoir, comme la terre reçoit la pluie désirée.

Nous ne parlons pas ici des phénomènes plus ou moins extraordinaires qui accompagnent accidentellement la contemplation infuse, ni de l'influence parfois simultanée de certaines grâces *gratis datae*. Mais nous parlons de ce qui est *essentiellement requis* pour la contemplation infuse, qui a du reste bien des degrés depuis la nuit passive des sens jusqu'à l'union transformante.

Pour éviter toute confusion, toutes ces questions doivent être distinguées les unes des autres; et ceci admis, nous disons que, d'après saint Thomas et saint Jean de la Croix, *la pleine actualisation normale du don de sagesse*

mérite le nom de contemplation infuse proprement dite, et que sans cette contemplation la pleine actualisation normale de ce don n'existe pas encore. Nous ne croyons pas qu'un thomiste puisse nier cette proposition.

***

5° Nous avons aussi longuement établi (*Perfection chrétienne et contemplation*, 7e éd., t. II, p. [1]-[52]) que d'après saint Thomas et saint Jean de la Croix la contemplation infuse ne demande pas *d'espèces infuses* ou d'idées infuses, mais seulement *la lumière infuse* des dons d'intelligence et de sagesse, ou *l'illumination spéciale*, qu'ils nous disposent à recevoir. En répondant au P. Lithard (*Vie Spirituelle*, nov. 1936, pp. [203] sq.), nous avons montré que les textes de saint Thomas sur la connaissance mystique d'Adam innocent ne permettent pas d'affirmer quelque chose de plus. Le *lumen sapientiae* dont il parle dans *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4m, est bien la lumière infuse du don de sagesse dont il traite *ex professo*, IIa IIae, q. 45.

Le P. Lithard, dans sa lettre, dit du reste lui-même, pour caractériser l'expérience nettement nouvelle des mystiques « qui les introduit dans un autre monde » : « Ce qu'on savait (connaissait) par la foi, *on le goûte dans la foi.* » Or, c'est là, à proprement parler, la connaissance quasi expérimentale qui, selon saint Thomas, relève du don de sagesse ; il rend la foi savoureuse. Il y a, du reste, dans ces goûts spirituels, si différents des consolations sensibles, bien des degrés, depuis la contemplation infuse initiale de la nuit passive des sens jusqu'à celle de l'union transformante.

Si la contemplation proprement *mystique* EXIGEAIT une *autre lumière spéciale* que celle à laquelle le don de sagesse nous dispose normalement, on pourrait avoir un *grand contemplatif non mystique*, qui aurait un haut degré du don de sagesse, sans cette particularité spéciale ;

et l'on pourrait avoir inversement un mystique qui n'aurait pour ainsi dire pas l'exercice éminent des dons du Saint-Esprit, mais seulement une lumière charismatique qui ferait plutôt penser aux grâces *gratis datae*.

*
* *

6° Depuis une vingtaine d'années que nous écrivons sur ces questions, nous avons remarqué que, généralement, ceux qui adhèrent à la doctrine que nous considérons comme traditionnelle sont surtout ceux qui ont l'expérience de la contemplation infuse, et que beaucoup de ceux qui n'y adhèrent pas avouent ne pas avoir cette expérience. Mais ils cherchent à se la figurer d'après leurs lectures et se demandent ce que signifient les termes des mystiques : *voir Dieu, le sentir, le toucher*. Il ne s'agit certainement pas de vision immédiate de Dieu *sicuti est*, mais, comme le dit saint Thomas, de *connaissance quasi expérimentale* de Dieu *dans l'amour infus qu'il nous inspire pour Lui* (1).

Le P. Lithard, dans sa lettre, là où il dit comme incidemment « LE GOUT INSTINCTIF MIS A PART », reconnaît que ce goût n'est pas à notre portée ou en notre pouvoir, mais qu'il est *infus*. Et est-il donc chose négligeable? Et n'est-ce pas précisément à cause de lui que l'on peut écrire ce qui est dit plus loin dans la même lettre : « Les heureux privilégiés parlent d'expérience nettement nouvelle, autre, les introduisant comme dans un autre monde : ce que l'on savait par la foi, *on le goûte* dans la foi. » C'est ce que saint Thomas a toujours appelé l'effet

(1) Cf. saint Thomas, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16 : « Spiritus sanctus *testimonium reddit* spiritui nostro quod sumus filii Dei, *per effectum amoris filialis, quem in nobis facit*. » — Les textes de saint Thomas relatifs à la connaissance quasi expérimentale de Dieu par le don de sagesse ont été plusieurs fois réunis ; nous l'avons fait dans *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, en traitant *ex professo* cette question, t. I, pp. 163-206.

propre du don de sagesse, lorsqu'il cite le texte bien connu : « Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus » (Ps. XXXIII, 9).

⁂

7° Le P. Lithard considère que les Maîtres de la vie spirituelle nous ont donné les principes généraux, mais nous ont laissé le soin de les préciser : question de progrès en cette branche de la théologie comme en dogmatique et en morale.

Nous pensons que des Maîtres comme saint Thomas, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, nous ont donné plus que des principes généraux ; et que nous sommes loin d'avoir pleinement saisi ce qui se trouve dans leurs œuvres sur ces difficiles questions. Avant de chercher à les compléter, il faut tâcher de les bien entendre. En particulier l'auteur de *Nuit obscure* et de *Vive flamme* a précisé déjà avec beaucoup de soin ce qui concerne la contemplation infuse, ses divers degrés et ce qu'elle est soit dans les purifications passives, soit en dehors d'elles. Pour préciser et compléter saint Jean de la Croix sur ces hautes questions, il faudrait avoir une grande expérience de ces choses, unie à une connaissance approfondie de la théologie. Le progrès réel, ici, est quelque chose de très élevé, et il est réalisé, non pas d'habitude par ceux qui se le proposent d'avance, mais par ceux auxquels il est donné de l'accomplir, comme il a été donné à saint Jean de la Croix. Il nous reste encore à pénétrer, à mieux saisir ce qu'il a dit, en évitant toute interprétation trop matérielle qui serait une grave diminution de sa pensée.

Rome, Angelico.

fr. R. Garrigou-Lagrange.

NOTE

Dans un article récent paru dans le *Gregorianum*, 1936, p. 584 sq., le P. Lithard soutient avec nous cette proposition : « La vie spirituelle reçoit le nom de mystique lorsqu'elle est *envahie par le jeu habituel des dons*; elle appartient *de droit* à la vie chrétienne, comme les dons eux-mêmes », p. 594. — Mais il ajoute : « La vie mystique et la contemplation mystique sont *spécifiquement* différentes », *ibid.*, car cette dernière demande une grâce spéciale, différente du simple exercice des dons même devenu fréquent et manifeste. Cette lumière spécifiquement différente serait pourtant encore reçue par les dons.

Pour soutenir cette dernière conclusion, il doit dire, *ibid.*, p. 590, note 15 : « *Ce qui spécifie les dons* ne serait pas l'objet des actes ou la nature des motions, mais la *réceptivité* par rapport à toute action divine dont Dieu a l'initiative spéciale. »

Nous ne pouvons admettre cette proposition, elle nous paraît contraire au principe de saint Thomas, « *les habitus sont spécifiés par l'objet formel de leurs actes* »; or les dons sont encore des *habitus*, qui nous disposent sans doute à recevoir une inspiration spéciale, mais en vue d'un acte spécifié par son objet formel. — De plus, si la thèse avancée était vraie, *il suffirait de deux dons*, l'un dans l'intelligence, l'autre dans la volonté, pour *recevoir* toutes les inspirations divines relatives à chacune de ses deux facultés. Or, il y a *sept* dons spécifiquement distincts, et saint Thomas, en les étudiant chacun en particulier, montre que leur spécification dépend de l'objet formel *quod* et *quo* de leurs actes. Nous maintenons donc qu'un seul et même don, comme celui de sagesse, ne peut être principe d'actes spécifiquement différents par leur mode, et de telle façon que le *mode inférieur* ne serait *pas ordonné* au *mode supérieur*, et pourrait toujours grandir sans l'atteindre.

Enfin, et cela est de nature à nous rapprocher, nous avons toujours distingué *l'appel général et éloigné* à la contemplation infuse de *l'appel individuel et prochain*, lequel est *suffisant* ou *efficace*, et efficace pour conduire soit aux *degrés inférieurs*, soit aux *degrés supérieurs* de la contemplation infuse. Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 420-430.

fr. R. G.-L.

Thomas Hemerken et l' « Imitation »

M. l'abbé F. Martin, dans son introduction à la nouvelle traduction de l'*Imitation* (1), attribue nettement l'*Imitation* à *Thomas* Hemerken, dit *a Kempis*.

On reconnaît généralement que Jean Charlier, dit *Gerson*, chancelier de l'Université de Paris, n'a jamais été moine, et ne fut pas placé pour écrire cette œuvre, évidemment monastique, et toute flamande.

D'autre part, comme l'a écrit très justement M. Fabius Henrion, « *Gerson* demeure, en dépit même de la statue que l'amour-propre national lui a élevé à Verceil, un personnage hypothétique »; il est permis de penser ainsi, quand on a lu les nombreuses publications de Mgr Puyol et de Dom Monnoyeur en faveur de Gerson, et leur réfutation, parue dans *La Vie Spirituelle* (t. XXXI, XXXIX à XLI), d'après laquelle le ms. dit de 1406 et le ms. de Melk, dit de 1421, établissaient que l'*Imitation* serait l'œuvre d'un anonyme, chanoine régulier de Saint-Augustin de la Congrégation de Windesheim (Hollande), à une époque antérieure à Thomas a Kempis. Est-il possible de dater avec certitude, à dix ans près, au moyen de la paléographie, un document? M. F. Martin réplique : « Cette opinion repose sur l'antiquité problématique du manuscrit dit de 1406, ou du manuscrit de Melk, dit de 1421... », et il renvoie à la réponse formelle de Dom Assemaine (*La Vie Spirituelle*, 1er octobre 1935); il poursuit : « Quel que soit l'âge du manuscrit, dit de 1406, la date n'est encore là qu'aux hypothèses indémontrables. Quant au manuscrit de Melk, dit de 1421, c'est d'après une fausse

(1) *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduction nouvelle, avec introduction et notes par l'abbé Fernand Martin, professeur au Collège Albert-Ier. Paris, Garnier, 1936, in-12, LI-543 pp. Prix : 18 fr.

indication qu'on lui a attribué cette date, car la date de 1421 ne se trouve pas dans le manuscrit ; du reste, à la date de 1421, Thomas a Kempis avait quarante-deux ans, et la question de son manque de maturité ne se pose plus. »

M. Fernand Martin continue : « Il reste donc que les premiers manuscrits, authentiquement datés, sont de 1424, et que les théories, basées sur des hypothèses, doivent faire place à des preuves, basées sur la réalité. A partir de 1424, les copies et les traductions des deux premiers livres se multiplient rapidement ; et, à partir de 1427, celle des quatre livres réunis... Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'au concile de Bâle (1431-1439) la renommée de la Congrégation de Windesheim était déjà sortie de l'ombre et devenue universelle. » Et il cite deux témoignages formels du XV^e^ siècle : « Un religieux cistercien du monastère des Dunes, près de Newport, Adrien de But..., écrivait, en 1459, dans ses *Chroniques de tous les monastères néerlandais* : « En cette année, le Frère Thomas a Kempis, Religieux de l'Ordre des chanoines réguliers du Mont Saint-Agnès, édifie beaucoup de monde par ses écrits ; c'est lui qui a donné au public la *Vie de Sainte Lydwine* et composé métriquement un livre qui commence par *Qui sequitur me...* »

En 1464, le chroniqueur officiel de la Congrégation, Jean Busch, ne craint pas de dire, à propos de la mort (en 1427) de Jean Vos de Huesden, Supérieur général de la Congrégation : « Il se trouva que, peu de jours avant sa mort, deux de nos frères, bien connus, arrivèrent du Mont Sainte-Agnès, près de Zwolle, pour se consulter avec notre Prieur sur certaines affaires. L'un d'eux était Thomas a Kempis, homme très édifiant, qui composa plusieurs livres de dévotion, entre autres le *Qui sequitur me...* »

« L'étude de la langue et de la doctrine de Thomas a Kempis conduit aux mêmes conclusions. » — Suit une excellente biographie sur les questions de l'auteur, du style, de la doctrine ; M. F. Martin note d'ailleurs lui-même des particularités d'expression (pp. 529 et suite), et ajoute : « Ceux qui voudront refaire le même travail arriveront peut-être également... » au même résultat.

« L'*Imitation* est un recueil posthume et factice, qui comprend quatre traités indépendants. » Certes, on aurait bien

étonné Thomas a Kempis si on lui avait dit qu'il était l'auteur de l'*Imitation*; c'est le public qui a donné, plus tard, ce titre symbolique à une collection de quatre traités, dont le premier commence par *Qui sequitur me*; on a quelque peu forcé les termes : il ne s'agit pas d'imiter un Maître incomparable, et supérieur à la nature humaine; on doit le *suivre*, lui obéir en tout.

Le premier traité, rédigé en 1423 au plus tard, « est une espèce de directoire qui traite de la vie religieuse, des exercices religieux, des vertus d'un bon religieux, et, en dernier lieu, de la méditation des fins dernières. Il renferme tout l'ascétisme de la congrégation de Windesheim; on y trouve les pages essentielles de Gérard Groot, de Florent Radewijns, de Jean de Schoonhoven et de Jean Vos de Huesden ».

Le second traité « a suivi de près le précédent; on le trouve, à peu près à la même date, copié, à part, ou à la suite de l'autre. Il traite, d'une manière moins spéciale, de la vie religieuse, et, d'une manière plus générale, de la vie spirituelle : parler à Dieu, se soumettre à Dieu, aimer Jésus, aimer sa croix... Le traité est inspiré de la spiritualité de Ruysbroeck..., des Lettres pieuses de Jean de Schoonhoven et de Jean Vos de Huesden... »

Les troisième et quatrième traités : le *De Sacramento* et le *Liber internae consolationis* marquent « une nouvelle manière, où les effusions prennent la place des conseils, où le dialogue prend la place de l'exhortation, où les phrases courtes et sentencieuses font place aux strophes longues et lyriques »; on y sent une influence nouvelle, « celle des écrits de Gerlac Peters et de Henri Mande ». — Les trois premiers sont écrits, vers 1427, dans le manuscrit de Bruxelles, d'une même main, sur un seul cahier, sans explicit, et le quatrième sur un autre cahier, d'une écriture plus grosse, sans explicit; — d'autres ouvrages suivent et se terminent ainsi : « *Finitus et completus, Anno MCCCCXLI, per manus fratris Thomae Kempensis, in Monte Sanctae Agnetis prope Zwollis.* » — Ce manuscrit « a été reproduit photographiquement en 1879 par Charles Rullens... ; l'édition qui s'en rapproche le plus est celle de Pohl (1904) ».

Ayant traduit et annoté l'*Imitation*, M. Martin a écrit une excellente *Introduction* sur la vie et les œuvres (ascétiques,

historiques, Imitation) de Thomas a Kempis. Il retrace tout ce que l'on peut savoir de sa vie : sa famille, ses maîtres (Gérard Groot, Florent Radewijns, son admission dans la congrégation des Frères de la Vie commune de Windesheim, au Mont Sainte-Agnès, vers 1407-1408, son existence de 1430 à 1471 et ses occupations, enfin il analyse ses œuvres ascétiques et historiques de forme diverse (exhortations, sermons, lettres, méditations, soliloques, dialogues, cantiques, prières, chroniques); toutes ont été écrites en latin, sauf une en hollandais; il étudie les caractéristiques de son ascétisme, ses sources, son tempérament, son mode de composition, sa langue et son style : « Il a donné à toute sa prose un caractère rythmique si nettement marqué qu'il devient impossible de l'assimiler à la prose ordinaire; elle s'inspire évidemment, et en premier lieu, du parallélisme de la poésie biblique...; mais il y a ajouté ce que le moyen-âge avait retenu des poésies latines populaires : l'assonance d'abord, la rime ensuite. »

M. F. Martin a rétabli l'orthographe habituelle de nos éditions latines et la ponctuation grammaticale, afin de ne pas désorienter le lecteur. Quant à la ponctuation rythmique, il l'a indiquée au moyen de la disposition typographique; et c'est ce qui répond le mieux au style de Thomas a Kempis.

Sur sa traduction elle-même, il s'exprime ainsi, avec une modestie charmante : « Nous aurions voulu donner, par ailleurs, une traduction qui, tout en restant bien vivante et bien moderne, rendît le rythme, les assonances, et les rimes — et pour ainsi dire la cadence, et le son de l'original... « Notre traduction est un essai, jusqu'à un certain point nouveau, auquel nous nous sommes laissés entraîner, et qu'on voudra bien nous pardonner; et puis Montaigne a dit : « Il y a toujours place pour un suivant, et route par ailleurs! »

Heureuse audace! Je souhaite que cette esquisse donne aux lecteurs une idée exacte de l'importance de l'effort réalisé, et que cette nouvelle traduction de l'*Imitation* trouve auprès des âmes chrétiennes, des lettrés et de tous les éducateurs, le très grand succès qu'elle mérite.

Marcel Langlois.

Vie chrétienne et vie divine

Deux ouvrages posthumes (1), du P. Gardeil et du P. Lemonnyer, et qui, sous une forme très différente, se rejoignent en de mêmes pensées sur la surnaturalité essentielle de notre vie chrétienne issue de la grâce.

De la « vraie vie chrétienne », le P. Gardeil, avec son goût des hautes synthèses, avait entendu décrire par le fond, par la structure même, et en la ramenant à ses principes propres, tout le plan organique. De ce travail d'ensemble, il avait lui-même tracé l'ordre, et il avait accumulé les notes. Mais, entre temps, son souci d'aller au cœur du problème l'avait fixé sur l'étude de la « structure de l'âme » : complétant par cette méthodologie de la connaissance mystique ses études sur la nature des sciences apologétiques et théologiques. De la Somme qu'il projetait sur la vie chrétienne, furent seuls mis au point et publiés deux chapitres importants sur le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même par la vertu de prudence et la vertu de religion. Ces deux vertus sont ici l'objet d'une considération privilégiée. Elles sont, chacune à leur plan, comme des vertus de jointure, par lesquelles toute la vie morale se relie au grand mouvement divin que la foi, l'espérance et la charité établissent en nous. Là encore le P. Gardeil va aux points vifs, à ces points où se noue l'organisme spirituel de l'homme déifié. Le théologien de la *Structure* se reconnaît. Mais il se reconnaît encore à ceci, sur quoi je voudrais brièvement insister. Un des soucis dominants du P. Gardeil a été, je le signalais, d'établir une méthodologie des sciences sacrées, en mettant en relief leurs principes les plus formels. Ainsi pour l'apologétique, la crédibilité; ainsi pour la théologie, la détermination de son rôle relatif au « donné révélé ». L'expérience mystique trouve son « explication » dans la structure de l'âme : la détermination du rapport essentiel d'auto-intellection fournissant l'analogie fondamentale de la réalité spirituelle de la grâce, et de cette relation sujet-objet, qui définit la présence divine, raison de toutes les démarches de l'âme sanctifiée à l'égard de son Dieu intérieur. Or il me semble que dans cette double

(1) A. Gardeil, *La vraie vie chrétienne*. Desclée de Brouwer. — A. Lemonnyer, *Notre Vie Divine*.

étude sur la prudence et la religion, le P. Gardeil nous a donné, toujours dans la même ligne, une *méthodologie* de la vie morale et de la vie de prière, ramenées à leurs principes propres. C'est alors que le rôle de la prudence dans la vie surnaturelle nous apparaît dans toute sa grandeur, et qu'on voit combien la doctrine si équilibrée de saint Thomas sur la vertu de religion est le véritable principe de tout ce qui concerne le problème des méthodes dans la vie intérieure et de la manière de s'y exercer. Nous sommes vraiment là aux sources de la morale et de la religion — en un sens spécifiquement thomiste.

La première partie du traité conçu par le P. Gardeil portait ce titre : Notre vie divine. C'est ce titre qu'a repris le P. Périnelle dans l'édition qu'il nous offre de divers articles du P. Lemonnyer. C'est dire que le thème fondamental, puisé dans la théologie de saint Thomas, est le même. Ce groupement d'articles et d'études représente un ensemble véritable de doctrine, à partir des ressources de l'état de grâce et de son déploiement en notre organisme spirituel. Mais c'est un groupement posthume... On ne peut lui demander l'absolue cohérence, le caractère intégral d'une synthèse conçue par l'auteur lui-même. Tel quel, il manifeste la belle et profonde unité d'une pensée qui ne manquait aucune occasion de réaffirmer les thèmes fondamentaux de sa méditation. Ces diverses études — de caractère très varié, puisqu'il s'y trouve quelques pages de critique sur Bernanos, romancier de la vie mystique — sont comme les points d'affleurement de cette méditation. Elles en gardent la saveur, cette espèce de lenteur parfois et la densité d'expression des choses longuement ruminées; mais aussi ce goût du réel, et cette lucidité très particulière faite moins de grandes vues synthétiques que d'une évaluation aussi exacte que possible de la réalité observée. Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* connaissent bien d'ailleurs la manière du P. Lemonnyer, et seront heureux de retrouver réunies sous une forme très pratique ces pages si remplies de suggestions.

Dans la même ligne doctrinale, signalons ici le récent volume de la traduction de la *Somme* de saint Thomas, où le P. Noble présente les questions 23-26 de la IIª IIªe (1). Ce

(1) S. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, « La charité », t. I, traduction française par H.-D. Noble, O. P.

n'est que le Ier tome d'un traité qui en comprendra trois. Il y aura donc occasion d'y revenir. Ces premières questions sont fondamentales, regardant la charité en elle-même, dans son sujet, son objet et son ordre. En un sens, tout est déjà contenu dans le 1er article, qui définit la charité comme une amitié avec Dieu. On sait le parti que le P. Noble, dans son ouvrage sur *L'amitié avec Dieu*, a tiré de cette doctrine. Il n'avait pas ici à le refaire. Mais on trouvera beaucoup dans le commentaire abondant et précis qui accompagne le texte, sous le titre des notes explicatives. Quant aux renseignements techniques, ils replacent avec une grande lucidité la charité dans l'ensemble de la psychologie vertueuse surnaturelle, et nous offrent une claire étude sur le progrès de la charité et les actes « rémittents ». Puisque le traité de l'amitié d'Aristote est au fond de tout ce traité thomiste de la charité, n'aurait-on pu nous en donner un bref aperçu ?

C'est du point de vue du rôle qu'y joue la charité, foyer de toute la vie surnaturelle, que le P. Noble a rappelé dans ses notes la psychologie d'ensemble de notre vie spirituelle. On trouvera cet exposé fait pour lui-même dans un autre volume de la même collection, où le P. Bernard nous présente la suite et fin du traité général des vertus et des dons (*La vertu*, t. II, Ia IIae, qq. 61-70).

On y retrouvera la même finesse de traduction, et cette pénétration très souple de la doctrine qui fait le charme et la valeur des traités présentés par le P. Bernard. Comme à l'ordinaire chez lui, les notes doctrinales de l'appendice II forment un véritable petit traité, doublant l'articulation des questions et inspiré de tous les textes parallèles de saint Thomas. Je ne puis entrer dans le détail de ces exposés. Je signale simplement l'étude sur les rapports de la vertu acquise et infuse, ou sur la « compénétration » des dons et vertus. Dans ces sujets où tant d'aspects divers veulent être ménagés, le P. Bernard excelle. Il s'y insinue, en quelque sorte, et la maîtrise qu'il a des textes de saint Thomas lui permet de fournir aux différentes nuances de la pensée une expression tirée du maître lui-même.

fr. I. Mennessier, O. P.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).